23'54

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección: FILOSOFIA Y VIDA

Alberto Caturelli: DONOSO CORTES EN LA ARGENTINA - *José Rubén Sanabria:* ¿EXISTENCIALISMO EN SAN AGUSTIN? - *Walter Brüning:* LA IMAGEN TRADICIONAL DEL HOMBRE EN EL CURSO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

•

Régis Joliret: EL DIALOGO ENTRE J. P. SARTRE Y ALBERTO CAMUS

Belisario Tello: LA ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO

•

BIBLIOGRAFIA

CRONICA

Año IX 1954 Núm. 32

EVA PERON - BUENOS AIRES

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Filosofía y Vida* 83

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI: *Donoso Cortés en la Argentina* 88
JOSÉ RUBÉN SANABRIA: *¿Existencialismo en San Agustín?* 103
WALTER BRÜNING: *La imagen tradicional del hombre en el curso de la Historia de la filosofía* 112

NOTAS Y COMENTARIOS

REGIS JOLIVET: *El diálogo entre J. P. Sartre y Alberto Camus* 119
BELISARIO TELLO: *La esencia del libre albedrío* 124

BIBLIOGRAFIA

LOUIS EUGENE OTIS: *La doctrine de l'evolution* (Juan Arquímedes Gonzales) pág. 138; VÍCTOR GARCÍA HOZ: *Cuestiones de filosofía de la educación* (Ana María Glera); pág. 141; RAMIS ALONSO: *Don Miguel de Unamuno: Crisis y Crítica* (Elsa B. Soerensen Silva) pág. 145; FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN: *Dämone des Willens y Von Dionysos Zu Apollon* (Walter Brüning) pág. 148; PAUL WILPERT: *Nicolaus Von Cues: Von Nicht-Anderen, de non aliud* (Fritz Joachim Von Rintelen) pág. 150; GUSTAVO CORÇAO: *As fronteiras da técnica* (J. E. Bolzán) pág. 151.

CRONICA

Año IX — 1954 — Núm. 32

(Abril-Junio)

EVA PERON - BUENOS AIRES

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

FILOSOFIA Y VIDA (*)

1. — *Toda realidad del ser, tanto en su esencia como en su existencia, se funda y es por participación del Ser o Existencia divina: las esencias o modos determinados de existir son* ab aeterno *como* participación necesaria *de la Existencia divina; las existencias concretas son como* participación contingente *de esa misma Existencia por libre elección de la Voluntad divina. De Dios sale, pues, toda realidad, como de su causa ejemplar necesaria —las esencias— y de su causa eficiente libre —las existencias.*

Y todo se mantiene y se acrecienta en la existencia por el Acto infinito de Existir de Dios.

Y también a Dios se ordena toda la realidad finita como a su Causa final última o Bien supremo. Como participación del Ser divino, todo ser lo manifiesta consciente o inconscientemente, y en este sentido se ordena a la glorificación de Dios, como a su supremo Bien. Y cuanto más se perfecciona, más manifiesta y glorifica el Bien divino. De aquí que, salido de las manos de Dios para la gloria divina, todo ser tiende a conservarse y desarrollarse hasta la perfección de su propia esencia. Y en el caso del hombre, tal perfeccionamiento pleno no puede darse sin la posesión de la Verdad y Bondad infinitas, que actualicen su vida espiritual, y sin conocimiento y amor plenos de Dios, sin glorificación perfecta de Dios, por ende.

De este modo, la realidad describe un círculo, cuyo punto de partida y de llegada es la divina Existencia. De Dios, como de Causa eficiente creadora salen, se conservan y acrecientan todas las cosas; y a El tornan todas como a su Bien definitivo por su conservación y acrecentamiento en la existencia. En este círculo ontológico, toca a la creatura inteligente y libre, al hombre, un papel decisivo, pues es a él a quien toca escuchar el canto de glorificación que material o inconscientemente entonan con su ser todas las cosas al Creador, pa-

---

(*) Véase los editoriales de los Nros. 29 y 30 de SAPIENTIA, a los cuales éste complementa.

ra elevarlo en el suyo propio de glorificación formal, consciente y libre y llevarlo así en forma de reconocimiento, adoración, sumisión y entrega a su divino Hacedor y Dueño y Padre.

En esa finalidad suprema divina, impresa en su creatura por el Creador, debemos buscar la razón de esa tendencia a la plenitud de su acto, innato en todo ser.

2. — *Ahora bien, el hombre, íntegro en su naturaleza substancial desde un comienzo, debe conquistar, sin embargo, su plenitud por el desarrollo de su actividad en los tres planos jerárquicamente subordinados: de su vida vegetativa, sensitiva y espiritual, y ésta a su vez en su doble aspecto especulativo y práctico.*

Por el desarrollo armónico e integral de estos diferentes aspectos de su vida. el hombre se humaniza, se ordena a su plenitud, y cumple con su último destino.

Tal realización ha de llevarse a cabo por la decisión de la libertad, pero ajustada a las exigencias auténticas del ser y del fin trascendente último del hombre, o, en otros términos, ajustada a las exigencias de la verdad.

Ahora bien, la aprehensión de la verdad y la organización consiguiente de las normas de perfeccionamiento humano —a que ha de conformarse la libertad y la actividad inferior a ella subordinada— son obra de la inteligencia, de la filosofía en definitiva y en un orden natural, y, en la presente economía cristiana, de la filosofía integrada en una Sabiduría superior de la fe y de la teología.

El perfeccionamiento integral humano exige este esclarecimiento integral previo, sin el cual carece él de sentido y corre el riesgo de descaminarse y malograrse.

3. — *Mas para realizar semejante obra es menester* primeramente *que la inteligencia y la filosofía se ajusten a la verdad. Sólo sobre la verdad se puede construir una obra de perfeccionamiento humano. El error y la falsedad, al no aprehender el ser como es, mucho menos pueden aprehender el ser en cuanto conveniente al sujeto: el* bien, *y sus exigencias ontológicas auténticas: su* deber-ser *normativo de la acción para el logro de aquél.*

Y, en segundo lugar, *es menester que esa obra intelectiva se proyecte hasta la vida para informarla y encauzarla hacia su perfección, ante todo del propio maestro que la enseña, y luego también de los demás. Vale decir, que no debe disociarse la inteligencia y la filosofía y la acción, y el juicio normativo y la vida espiritual e infraespiritual, a que aquélla está dirigida, y menos quedarse en una pura formulación de principios con la anulación de su encarnación en la vida. Tan funesto sería este error, como su contrario de buscar el desarrollo de la vida con prescindencia y aun con negación de la inteli-*

gencia, sin la cual aquél pierde hasta el mismo sentido. Es menester que ambas se complementen y funden en una unidad: que la inteligencia penetre e ilumine con la verdad de que es depositaria todos los estratos de la vida, para encaminar a ésta a su fin o bien propio; y que la vida confiera vigor de realización a los principios de la inteligencia.

Cuando la verdad se hace vida en el propio hombre que la sustenta —el filósofo, en nuestro caso— se presenta en toda su fuerza, organizadora del bien, de la belleza y del orden, y atrae y arrastra. "Por su fruto se conoce el árbol" dice Jesucristo. Y la verdad logra ser valorada en todo su alcance cuando toma cuerpo y se encarna en la ejemplaridad *de quien la sustenta; porque sólo entonces la verdad, desarrollando sus propias exigencias, cierra el círculo de su perfeccionamiento ontológico, a que esencialmente se dirige —identificado con la glorificación de Dios— según dijimos al comienzo, por ordenación divina: su ser llega a actualizar su* deber-ser *y alcanzar la cima de su plenitud —imperfecta en el tiempo— al revestirse del encanto del* bien, *de verdad hecha bien en la vida.*

4. — *Si la filosofía modernamente ha caído de su trono real de Sabiduría y ha perdido su influjo rector de la vida y si ha llegado a ser menospreciada muchas veces por los profanos, ello es debido a dos males íntimamente vinculados entre sí, que la vician y corrompen.*

a) *En primer lugar, la filosofía ha perdido el sentido de su propia obra; y en vez de buscar y ajustarse a su propio objeto, la verdad trascendente y absoluta* —onto y teocentrismo realista—, *ha querido organizar y crear su objeto desde su propia inmanencia* —antropocentrismo subjetivista—: *ha substituído la* verdad *por la* libertad *y, consiguientemente, ha convertido su obra esencialmente de* contemplación *de la verdad como es, en obra de* elaboración fáctica *—y a veces irracional— de la misma. En todo caso, la verdad carece de valor absoluto, y su alcance es, por ende, enteramente relativo a un momento y situación histórica* —historicismo—.

Reducida a un modo de ver —creándolas— las cosas desde un determinado aquí *y* ahora, *la filosofía actual ha caído en descrédito frente al hombre común, sin formación pero también sin prejuicios filosóficos; quien, con el uso connatural de su inteligencia* —sentido común— *la rechaza como a una visión arbitraria, desarticulada de la verdadera realidad.*

b) *Naturalmente, una filosofía así vacía de verdad y reducida a un modo personal y relativo de interpretar la realidad, no podía tener valor persuasivo alguno ni auténtica eficacia, comenzando por el propio filósofo que la sustenta. La filosofía se ha ido quedando cada vez más en círculos de iniciados, alejados de la realidad, y la vida, desentendiéndose de ella, ha seguido su curso, naturalmente no sin crearse otra filosofía —según aquello de Aristóteles que "para no filosofar, hay que filosofar"—: una filosofía antifilosófica,*

antiintelectualista, a la que el vitalismo, primero, y el existencialismo, después, han venido a dar forma. De ahí la vigencia de estas pseudo-filosofías antiintelectualistas, alcanzada como reacción contra los sistemas filosóficos anteriores —idealista y positivista, principalmente— desarticulados de la realidad, ante todo de la realidad humana individual concreta.

Si exceptuamos el existencialismo —que más que filosofía es un modo irracional y anárquico de vida, a la grupa él mismo de la vida— ningún filósofo moderno podría vivir su filosofía ni daría su vida por ella, porque comienza por negarle él mismo valor absoluto.

Con lo cual la filosofía no sólo ha perdido la verdad, sino también la ejemplaridad, *que sólo su encarnación en la vida puede conferírsela; se ha ido alejando más y más de la vida y de la realidad, confinada a un juego o entretenimiento intelectual. Si exceptuamos los filósofos cristianos, faltan los auténticos filósofos, que vivan y se inmolen por sus principios, a la vez que sobran los mercenarios de la filosofía. La Sabiduría de los griegos, como unidad de vida y conocimiento, tiende a desaparecer. El mundo actual necesita de verdades encarnadas en personalidades fuertes, necesita de sabios, en quien la doctrina se revele en todo su vigor en la virtud y en la santidad. Pero la verdad es que sólo la Sabiduría cristiana —síntesis de Saber teórico-filosófico-teológico y de vida— sigue engendrando santos. No hay santos, ni siquiera hombres virtuosos, que sean fruto de la filosofía actual. Si a las veces lo son o conservan algunos trazos de virtud, ello no es debido a su filosofía, sino a pesar de ella.*

La filosofía moderna, privada de verdad y destituída de eficacia en la dirección del hombre y de las cosas, y más bien fuente de disolución de la vida y del orden, se ha separado de la vida. La filosofía y la vida han perdido su unidad, que las fortalecía con su mutuo complemento, se han divorciado en una filosofía desteñida y sin verdad y eficacia efectiva, y en una vida irracional y anárquica, reducida a un activismo histérico y sin sentido, que ahora quiere justificarse en una pseudo filosofía existencialista antiintelectualista.

5. — *La filosofía volverá a ser Sabiduría, supremo y reverenciado saber de los hombres, cuando, centrándose y alimentándose de la verdad absoluta del ser trascendente —que, en última instancia ontológica, es el Ser de Dios— se encarne en la vida para penetrarla, iluminarla y animarla con su verdad hecha* bondad, unidad *y* belleza. *Entonces la vida humana llegará a su natural desenvolvimiento:* la verdad *que es* bien *en cuanto apetecida y realizada, conferirá perfección y plenitud a la vida y, por ella, al ser total del hombre; a la vez que la inteligencia y la filosofía, encarnada en la vida, alcanzarán su definitivo cumplimiento.*

Y cuando la verdad, llevada por la inteligencia, penetre e ilumine la

vida y la organice humanamente en servicio del espíritu, confiriendo al hombre su desarrollo integral, la vida alcanzará todo su sentido en el ápice de la vida espiritual: en la contemplación de la verdad, iniciada en el tiempo y consumada en la eternidad. Porque toda la vida infraintelectiva y la misma vida espiritual intelectiva o volitiva práctica, artística y técnica, se ordenan, como a su fin supremo, a la posesión gozosa del Bien divino, que es el acto más elevado de la vida espiritual y que esencialmente se cumple como contemplación de la Verdad divina. Y ello no sólo en un orden individual: también en la ciudad todo el quehacer fáctico y el obrar moral se encaminan a lograr un bien común, donde los sabios —los verdaderos sabios, que hacen carne de su Sabiduría: los santos— puedan contemplar la verdad y alcanzar la cima de la vida espiritual: la contemplación de la Verdad de Dios.

De este modo la vida infraespiritual y la espiritual es humanizada por la vida intelectiva de la filosofía, y a su vez ésta es vigorizada por la realización de la verdad hecha bien o perfección en la vida; y al par que la vida es espiritualizada por la penetración de la verdad, que es ser y bien, la vida intelectiva —cuyo ápice es la filosofía, integrada en la actual Economía sobrenatural en la Sabiduría cristiana— logra toda su fuerza de convicción en su realización y organización de la vida.

El hombre logra así su perfección en la unidad orgánica de los múltiples aspectos de su vida bajo la hegemonía del espíritu.

Y una vez humanizados los diversos estratos de la vida del hombre, toda esa vida confluye y culmina, en el vértice de la vida del espíritu, en la contemplación gozosa de la Verdad divina.

Así se cumple el círculo ontológico de la realidad, que sale de Dios, Causa ejemplar eficiente primera, y a El torna como a su último Fin: todas las cosas logran su sentido, su perfección y su bien definitivo, subordinándose a la vida del hombre; ésta a su vez logra su perfección sometiéndose a las exigencias de la verdad de la inteligencia, y realizándose así como buena; para que de este modo el hombre, bien organizado en su unidad integral, pueda alcanzar en el ápice de su espíritu, la plenitud de su vida y de su inteligencia, identificadas, en la posesión de su último Fin o supremo Bien, por la aprehensión contemplativa de la infinita Verdad.

LA DIRECCION

DONOSO CORTES EN LA ARGENTINA

En sus líneas generales, en la Argentina se reflejaban los problemas que Donoso afrontó en Europa. Los escritores católicos debían enfrentar por un lado el liberalismo irreligioso y por otro el materialismo craso, sobre todo el de los próceres de la "organización" nacional que dispusieron el ambiente para la recepción tardía del positivismo. El socialismo anárquico no era precisamente un problema grave en la Argentina, aunque no se salvó de enérgicas críticas, sobre todo de Félix Frías y Manuel D. Pizarro que reflejaron aquí la refutación de la ideología de Proudhon emprendida por Donoso en Europa. Es totalmente evidente que Donoso Cortés es objeto de una actualización —sobre todo después de las obras de Schramm y de Carl Schmitt: así lo ha proclamado el mismo Schramm en una reciente conferencia pronunciada en Madrid (1), y Schmitt en su libro sobre *Donoso Cortés in gesamteuopäischen Interpretation* reeditada hace dos años y traducida casi inmediatamente al español (2). Todo esto, sin contar los trabajos de Demf, Westemeyer, O.F.M., Ceñal y otros. Casi todos estos autores afirman con razón que Donoso se planteó el problema de si Europa seguiría o no siendo cristiana, lo cual equivale a preguntarse si el mundo occidental seguirá o no siendo católico. El cetro de la dictadura de Europa "se ha caído de las manos de las razas latinas y ha pasado a las razas alemanas y eslavonas" (3), pero ahora ya no le queda otra salida a la Europa en crisis que ser católica o nada: "La Europa saldrá de ese cataclismo como anunció Napoleón: *republicana o cosaca*, si no sale católica" sobre todo cuando "ese cataclismo universal va haciéndose inevitable" (4). Y siendo el catolicismo un sistema com-

(1) EDMUND SCHRAMM, *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición*, colección "O crece o muere", Madrid, 1952.

(2) CARL SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, trad. de Fco. de Asís Caballero, ediciones Rialp., Madrid, 1952.

(3) JUAN DONOSO CORTES, en *Cartas acerca de Prusia*, Berlín, 22 de abril de 1849, t. II, p. 253 de *Obras Completas*, 2 vols., recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos por Juan Juretschke, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

(4) *Cartas acerca de Prusia*, Berlín, 1º de mayo de 1849, II, 259.

pleto de civilización (5) y como ante él "no cabe sino una negación absoluta" (6), todo se reduce para Donoso a una disyuntiva no por apocalíptica menos verdadera: el catolicismo o la nada.

Los argentinos de la última mitad del siglo pasado se encontraron también ante un problema semejante. Se trataba de saber si la Argentina seguiría o no siendo cristiana, lo que es lo mismo, se trataba de ser o no ser, y así lo entendieron varios escritores a quienes hemos tenido ocasión de llamar *apologistas de la fe*. Los estudios científicos eran casi nulos y no se conocía sino imperfectamente la antigua escolástica; como es sabido, fueron oradores y todos sus escritos padecen de ese mal; sin embargo, la lucha denodada sostenida por Frías, Esquiú, Pizarro, Estrada y otros, demuestra que tuvieron conciencia plena de la disyuntiva propuesta más arriba y explica perfectamente la simpatía que todos tuvieron por Donoso Cortés. Estamos en condiciones de afirmar que el ilustre español tuvo principal influencia entre nosotros, y si bien los autores tratados aquí no son muchos, entre los católicos argentinos casi no hubo uno solo que ignorara su *Ensayo* y su noble defensa del Papa y los estados pontificios. Además del *Ensayo* fueron utilizados en la Argentina su *Discurso sobre la dictadura* y el *Discurso sobre la Biblia*, quizá este último por la grandilocuencia de la oratoria tan del gusto de los argentinos de entonces. A través de Donoso llegó una influencia débil pero real del tradicionalismo, máxime si se tiene en cuenta que era apoyada por la lectura del Padre Ventura de Ráulica, de los escritos del abogado francés Augusto Nicolás, Gratry, y a veces por las obras de Maistre (7).

Quien estuvo más cerca de la actitud espiritual de Donoso fué Félix Frías (1816-1881), para quien aquél era no sólo un "gran pensador" (8), sino "uno de los genios más admirables de esta época" (9). Junto con Donoso, es Balmes la otra autoridad en la que se apoya casi todo el pensamiento de Frías: atribuye a ambos una gran influencia (10) y considera que su desaparición fué un castigo providencial: "Cuando hemos visto desaparecer arrebatados por una muerte tan temprana a dos genios, hijos de una gran nación, que

(5) *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, t. II, p. 356.

(6) *Ensayo*. II, 515.

(7) El tradicionalismo influyó a través de las obras del Padre VENTURA, acerca de las cuales puede verse la refutación del Card. TOMMASO N. ZIGLIARA, *Essai sur les principes du Traditionalisme*, en *Oeuvres Philosophiques*, trad. de A. Murgue. t. I, Lyon, 1880. Cfr. también la obra de LOUIS FERRI. *Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au Dixneuvième siècle*, 2 vols., Durand-Didier, París, 1869; t. II, c. VIII, pp. 291-318. Desgraciadamente nos ha sido imposible consultar las dos importantes obras contra el tradicionalismo de M. A. CHASTEL S.J., *De l'origine des connoissances humaines*, París, 1852 y el libro de F. LUPUS, *Le Traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie, et de la doctrine catholique* (1852). Entre nosotros fué conocido JOSEPH de MAISTRE sobre todo en los medios eclesiásticos a través de su obra *Del Papa*, seguida de la obra *De la Iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede*, 2 vols., por el Conde J. de M., traducida al español por los señores editores de la biblioteca de Religión, Barcelona, 1856.

(8) FELIX FRIAS, *Escritos y Discursos*, 4 vols., C. Casavalle, editor, Buenos Aires, 1884; París y Roma, t. I, p. 342.

(9) *El Obispo*, II, 112.

(10) *La Religión* (Abril 17 de 1858), II, 425.

han levantado su reputación a la altura de las más renombradas de los sabios del siglo; cuando tan pronto se han abierto las fosas en que yacen Balmes y Donoso Cortés, gloria y orgullo de cuantos pertenecemos a la raza española, nos hemos preguntado si la desaparición prematura de esos dos eminentes católicos era un castigo impuesto por la justicia divina a pueblos indignos de poseerlos" (11). Frías debió luchar en la Argentina contra el materialismo liberal, pero, aunque inclinado, como él dice, a los estudios filosóficos, desdeña toda filosofía porque en el campo de los principios no hay más que anarquía; en consecuencia, solamente en la unidad de la fe es posible suprimir la anarquía introducida en el mundo de la abstracción; escribe en 1851: "Aficionado por la índole de mi razón a los estudios filosóficos, y convencido de que más fácilmente se adquiere la verdad filosófica por el estudio que el hombre hace del hombre en sí, que por el que hace en los libros, he llegado a persuadirme al contemplar la anarquía que reina y ha reinado en todo tiempo en el campo de la abstracción, que no es ahí donde deba uno buscar los principios necesarios para el orden y la marcha de las sociedades, y que la nación que desdeña toda filosofía es la más sabia. En todo caso es innegable que las luces de la filosofía son inaccesibles para las inteligencias vulgares, o lo que es lo mismo para los pueblos, pues éstos se componen siempre de hombres que pueden llegar al buen sentido con sus trabajos mentales, pero no pasan de ahí" (12). Observemos la afirmación de que la verdad filosófica se adquiere "por el estudio que el hombre hace del hombre en sí"; esto, es pascaliano y, como veremos luego, se entrelazan en Frías las influencias de Pascal y Donoso aún en algunos textos sobre la inteligencia. Por esa causa, es necesario hacer un estudio de ambos pensadores en relación a Frías. Este último, orientado hacia una consideración pesimista de la inteligencia y la filosofía, sostiene que "la filosofía conviene únicamente a la razón individual como ejercicio gimnástico" (13). Frías adopta una actitud más o menos similar a todos los tradicionalistas, pues considera que la filosofía "ha sido elemento de desorganización, por haber desconocido que la verdad moral es superior a ella y debe dominarla, por haber roto los vínculos de su alianza con la religión..." (14).

Las lecturas que hizo Frías de los *Pensamientos* de Pascal y el estudio de los escritos de Donoso influyen simultáneamente en su obra; trata de restringir el campo de la filosofía, como tuvimos ocasión de mostrarlo (15), a una mera doctrina del hombre, proponiendo como clave para ello el cono-

(11) *Muerte del Arzobispo de Bogotá*, I, 38.
(12) *La literatura moral*, I, 131.
(13) *La literatura moral*, I, 131.
(14) *La literatura moral*, I, 132.
(15) *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*, pp. 24-25, impr. de la Universidad, Córdoba, 1951.

cimiento de sí mismo. Claro está que Frías no se percata que en Pascal no existe propiamente hablando una filosofía, sino un método; pero, aunque su actitud es a veces oscilante, reconoce que es necesario a todo hombre conocerse a sí mismo como dice Pascal: "Es necesario conocerse a sí mismo; aun cuando eso no sirviera para encontrar la verdad, al menos para dirigir su vida, y no hay nada más justo" (16). De ahí que Frías restrinja la filosofía al conocimiento del hombre sin que este hecho signifique, naturalmente, que haya interpretado correctamente a Pascal: sus textos son categóricos: "Toda la filosofía se reduce para mí al conocimiento del hombre por sí mismo; o en otros términos, al conocimiento del origen, de la naturaleza y el destino de toda criatura. *Nosce te ipsum*: este precepto de la antigua sabiduría, lo es de la de todos los tiempos" (17). Nótese cuán profundamente pascaliana es la opinión de Frías, quien sostiene que en este conocimiento de sí se trata de la totalidad del hombre como objeto y del *corazón* como instrumento de ese conocimiento, pues la razón es incapaz de analizar la totalidad. *"Para que el hombre se conozca a sí mismo es menester que no se mutile: que su alma entera sea a la vez el instrumento y el objeto de su estudio. El alma analizada por la sola razón se encuentra en presencia de un juez incompetente. El corazón, la imaginación. hallan un lenguaje incomprensible para la sola razón; pues como dijo Pascal, el corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Igual cosa puede decirse de la imaginación. donde tiene su asiento la fe, este amor de lo misterioso y lo incomprensible"* (18). Para Pascal este conocimiento es motivo de humillación pues nos hace patente la desproporción que existe entre la naturaleza y el hombre, perdido entre dos infinitos de grandeza y pequeñez; el hombre flotando en el infinito es pues "una nada respecto del infinito, un todo respecto de la nada, un medio entre nada y todo" (19). Estos dos infinitos se implican y uno conduce al otro (20), de modo que la duplicidad de nuestro ser nos impide conocer las cosas simples, espirituales o corporales y en lo que se refiere a su unión, que es el caso nuestro, nos es más incomprensible todavía (21); por eso "el hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza". Estas últimas consecuencias no fueron sacadas por Frías, pero demuestran hasta el detalle la dependencia de su pensamiento respecto del

---

(16) BLAISE PASCAL, *Pensées et opuscules*, (editio minor), publiés avec une introduction, des notices, des notes, par M. León Brunschvicg, Hachette, París. *Pensée 66*: "Il faut se connaître soi-meme: quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste".

(17) *La filosofía de nuestra fe*, III, 465.

(18) *La filosofía de nuestra fe*, III, loc. cit.

(19) BLAISE PASCAL, *Pensée 72*: "Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout".

(20) *Pensée 72*: "L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Ces extremités se tuochent et se réunissent à force de s'etre éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement".

(21) JACQUES CHEVALIER, *Pascal*, 3ème éd., pp. 217-218, Plan. París 1922.

de Pascal y lo que es más interesante, veremos cómo se entrelaza con la influencia de Donoso Cortés. Según Frías, el corazón habla "un lenguaje incomprensible para la sola razón" lo cual nos recuerda la doctrina pascaliana que sostiene que entre nuestra lógica y los hechos no podemos dudar en la elección; la lógica debe retroceder humildemente ante los hechos, y entonces será necesario afirmar la existencia de Dios, la creación, el alma, el pecado, por incomprensibles que sean para el hombre, puesto que sin ellos la realidad *dada* resulta incomprensible (22). Pascal se esfuerza por demostrar que la razón no está en contradicción con la religión católica. Si volvemos a Frías, la actitud espiritual —salvada la distancia— es semejante aunque su conocimiento de Pascal haya sido muy defectuoso. Félix Frías, al reducir la filosofía al mero conocimiento del hombre, de su origen, naturaleza y fin, procede con una radical desconfianza de la inteligencia quizá mayor que la de Pascal. Es cierto que la actitud de Frías nos da, como veremos en otros textos, la impresión de ser oscilante, no definitiva; pero esto debe ser atribuído a su falta de formación científica y también por no haber tenido jamás otra intención que no fuera apologética. Se acerca a un cierto fideísmo.

Esta desconfianza de la especulación intelectual acompañada del ejercicio de la fe, "amor de lo misterioso y lo incomprensible", es luego desarrollada apoyándose en textos de Donoso Cortés. Según Frías, no caemos en el irracionalismo al afirmar que la fe pone a la razón ante verdades que por sí no logra aprehender y para esto utiliza ya el *Ensayo* de Donoso: "No somos irracionales los creyentes cuando decimos a la razón, como Dios a las olas del mar: no pasarás este límite. No lo somos cuando afirmamos que la fe, lejos de oponerse a la razón, la pone en posesión de verdades que no alcanzaría por sí sola". "Los dogmas incomprensibles en sí mismos, lo explican todo", ha dicho Donoso Cortés... "No somos irracionales cuando sostenemos que en todo amor hay misterio; y que el amor de los bienes invisibles, esto es, eternos, es la más hermosa corona de las afecciones honestas que nos apegan a los bienes temporales y transitorios" (23) Para Donoso Cortés, la fe produce "universal esclarecimiento" y el hombre recibe "de las sombras la explicación de la luz, y de la luz la explicación de las sombras. Para él no hay cosa evidente que no proceda de un impenetrable misterio" (24) y cuando Frías nos dice que la fe pone a la razón "en posesión de verdades que no alcanzaría por sí sola" hace una referencia a Donoso que torna indudable el origen de su pensamiento (25).

---

(22) *Pensée 434*: en la exposición seguimos a JACQUES CHEVALIER, *op. cit.* p. 199. Sobre lo dicho antes, véase también FORTUNAT STROWSKI, *Pascal et son temps*, t. III, caps. XII y XVI (3 vols., éd. Plon, París, 1918).

(23) *La filosofía de nuestra fe*, III, 466-467.

(24) JUAN DONOSO CORTES, *Ensayo*, II, 415.

(25) *Ensayo*, II, 485: "Cada uno de los dogmas católicos es una maravilla fecunda en maravi-

Frías es tributario del tradicionalismo de Donoso Cortés y en consonancia con sus principios sostiene que las verdades filosóficas están todas en las Escrituras pues *"nada de lo que ha dicho [la filosofía], los principios que puede emitir, no hay uno solo que no haya sido dicho ya en los Evangelios"* (26), lo cual equivale a sostener con Donoso que "la verdad debía ser propuesta por la fe" (27). Frías no se detiene aún y agrega en otro lugar: "Yo profeso un desdén, que puede parecer necio y ridículo, por las filosofías y legislaciones humanas. Pienso que un niño que sabe el catecismo tiene más ciencia que el anciano, por filósofo que sea, que no lo aprendió o lo ha olvidado" (28). Según Frías, "la incredulidad no se detiene jamás, y mancha todo aquello por donde pasa. Esa razón orgullosa ha querido explicar al hombre, arrojando el código evangélico, que es su explicación cumplida; insaciable en sus deseos ha querido explicar a Dios mismo; Dios y el hombre son un misterio para ella y le ha sido preciso reconocer al fin que el catecismo contiene la solución de los problemas humanos, que los más altivos racionalistas no comprenderán jamás" (29). Por encima de la razón impotente debemos pues colocar a la fe y esto garantizará la certeza de los conocimientos; para lograr este fin es necesario, de acuerdo con Donoso, la armonía íntima entre la inteligencia y la religión: "Los católicos, pues, quieren y defienden la filosofía, pero la quieren aliada con la religión, como viven unidas y en armonía en nuestra alma las facultades que las comprenden y las explican, la razón y la fe" (30). En consecuencia, en nuestra religión no sólo hay una filosofía, ella contiene la *única verdadera filosofía"* (31), y lo revelado en las Escrituras confiere *unidad* al saber, unidad imposible en los sistemas filosóficos (panteísmo, sensualismo, positivismo, naturalismo) que han creado una situación de anarquía en el mundo de los principios (32).

Donoso Cortés había observado también "la incoherencia y la contradicción... en las soluciones humanas" de lo que se sigue "la imposi-

---

llas. El entendimiento humano pasa de unos a otros como de una proposición evidente a otra proposición evidente, como de un principio a su legítima consecuencia, unidos entre sí por la lazada de una ilación rigurosa. Y cada nuevo dogma nos descubre un nuevo mundo, y en cada nuevo mundo se tiende la vista por nuevos y más anchos horizontes, y a la vista de esos anchísimos horizontes, el espíritu queda absorto con el resplandor de tantas y tan grandes magnificencias. Los dogmas católicos explican por su universalidad todos los hechos universales, y estos mismos hechos, a su vez, explican los dogmas católicos; de esta manera, lo que es vario se explica por lo que es uno, y lo que es uno por lo que es vario; el contenido por el continente, y el continente por el contenido. El dogma de la sabiduría y de la providencia de Dios explica el orden y el maravilloso concierto de las cosas creadas, y por ese mismo orden y concierto vamos a parar a la explicación del dogma católico".

(26) *Mis opiniones religiosas y políticas*, I, 165.
(27) *Ensayo*, II, 383.
(28) *Historia de los legisladores y de las Constituciones de la Grecia antigua*, I, 195.
(29) *El catolicismo y la Revolución*, I, 245.
(30) *Instrucción pública en Francia*, I, 300.
(31) *La filosofía de nuestra fe*, III, 467.
(32) *La filosofía de nuestra fe*, III, 469.

bilidad absoluta en que está el hombre, abandonado a sí mismo, de remontarse con sus propias alas a aquellas... alturas en donde puso Dios las leyes secretísimas de todas las cosas" (33). La contradicción es necesaria que sea superada en una unidad superior que no se hallará en los sistemas filosóficos —como dice Frías— y esa "fórmula ha de estar fuera de la Historia y fuera de la razón, fuera de lo natural y fuera de lo visible; y está en lo que hay de invisible, de sobrenatural, de divino en la Santa Iglesia Católica" (34). En Donoso es más radical la repulsa de la inteligencia que en Frías, pues éste recibió la influencia de Pascal, cuya dialéctica no niega la razón y es por el contrario un esfuerzo por demostrar que la religión cristiana está conforme a la razón y que ésta debe someterse. Donoso sostiene que "entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo" (35) pues "la razón sigue al error adonde quiera que va" (36) a causa del pecado después del cual el término lógico del entendimiento es el error (37). La única salida posible para esta situación angustiosa no es otra que la fe y las Escrituras, pues según Donoso "no hay verdad ninguna que no sea una revelación actual o que no descienda derechamente de una revelación primitiva. El entendimiento del hombre no es otra cosa sino la facultad de recibir, retener y aplicar las verdades que le han sido reveladas" (38). De esta manera todo queda reducido a la *tradición* y a un universal acto de fe: la tradición en este mundo del error, "queda en pie, dando perpetuo testimonio a la verdad" porque es "la manifestación y la forma visible de una verdad absoluta" (39). Sustancialmente Frías está de acuerdo con esta doctrina como puede verse en el texto ya citado, donde sostiene que no hay ninguna verdad filosófica que no haya sido dicha ya en los Evangelios. Además, como hemos comprobado, no resultan contradictorias las influencias sumultáneas de Donoso y Pascal, pues a pesar de todo, este último subordina absolutamente a la inteligencia respecto de lo incomprensible y nuestra fe en la religión cristiana reposa sobre una acumulación de pruebas o sea en la convergencia y acuerdo de testimonios independientes (40). Podemos concluir de acuerdo con los hechos, que Frías acusa por un lado cierta aceptación del tradicionalismo donosiano y por otro la influencia de Pascal; dice Frías que "el corazón, la imaginación, hablan un lenguaje incomprensible para la sola razón; pues como dijo Pascal, el corazón tiene sus razones que la razón no conoce" (41). Y debemos entender por el corazón no

(33) *Ensayo*, II, 527.
(34) *Ensayo*, II, 396.
(35) *Ensayo*, II, 379.
(36) *Ensayo*, II, 414.
(37) *Ensayo.*, II, 417.
(38) *Bosquejos históricos*, II, 129.
(39) *Ensayo*, II, 426.
(40) *Pensée 289* y cfr. JACQUES CHEVALIER. *Op. cit.* p. 202.
(41) *Pensée 66 y 277.*

precisamente el sentimiento aunque participe de él por su carácter intuitivo, sino *la parte más íntima de nuestro ser* opuesta al discurso racional pero de quien proceden nuestros razonamientos. Sin comprometernos totalmente con las conclusiones de Chevalier, aceptamos su justa observación de que entre el corazón y la razón pascalianos, debe establecerse una distinción análoga a la que establecían los griegos entre el pensamiento puro (νοῦς) y el discursivo (διάνοια) (42). Naturalmente que esto último ni siquiera fué sospechado por Frías; lo exponemos por nuestra cuenta como conveniente al fin de nuestro trabajo.

En lógica conexión con lo anterior, Donoso Cortés influye en Félix Frías acerca de su concepto de civilización que, en última instancia, viene a confundirse con el cristianismo. Para Frías sólo puede hablarse de civilización aquende la Redención, pues antes de ella existieron aparentes civilizaciones; la fe posibilita el nacimiento de la civilización verdadera: "Jesucristo y sus apóstoles son los fundadores de la verdadera civilización. Una palabra del Evangelio es más luminosa que todos los libros de una biblioteca; y un niño que sabe el catecismo, podría dar lecciones de la mejor filosofía a Platón y Cicerón, sobre el origen del hombre, su misión en la tierra y su destino inmortal" (43). A esto agrega: "el origen de la civilización moderna... empieza... de este lado de la Cruz" (44). Donoso Cortés considera que las civilizaciones antiguas sólo lo eran incompletamente en tanto que el cristianismo proporciona la idea de completidad o perfección (45). Frías acepta este pensamiento desarrollado por Donoso en sus obras; el escritor argentino piensa que se identifican la civilización y el Cristianismo: *"la civilización es el Cristianismo"* o bien *"quien dice civilización dice Cristianismo"* (46) ya que según Donoso la civilización europea es la civilización católica (47). De ahí que Frías asegure que "si la humanidad estaba en la barbarie antes de la aparición del cristianismo, vuelve a la barbarie desde que lo combate" (48) y la revolución, que es la que Donoso tiene en cuenta en Europa, "ha disminuído la... influencia del catolicismo" pero, según Frías, nuevamente de acuerdo con el ilustre español, el foco revolucionario es Francia, "la nación maestra de la revolución en el mundo" (49). Es lo que había afirmado Donoso Cortés en su *Discurso sobre la dictadura*, en el cual concibe a Francia como el instrumento de la Providencia en orden a la propagación de las nue-

(42) *Op. cit.*, p. 306.
(43) En *El Orden, marzo 23 de 1856*, II, 187.
(44) En *El Orden*, loc. cit., II, 185.
(45) *Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 574-575.
(46) *La escuela y el templo*, II, 195.
(47) *Ensayo*, II, 395: "La civilización europea no se llamó germánica, ni romana, ni absolutista, ni feudal; se llamó y se llama civilización católica. El catolicismo no es, pues, solamente, como M. Guizot supone, uno de los varios elementos que entraron en la composición de aquella civilización admirable; es más que eso, aun mucho más que eso; es esa civilización misma".
(48) *Las malas lecturas*, III, 272.
(49) *El Papa y la Francia*, II, 210.

vas ideas (50). Frías insiste en los mismos conceptos: "La revolución es la que ha dicho a todo orgullo: eres rey; y a todo vicio: eres libre. Ella la que ha pretendido emancipar a la libertad de su regla y a las conciencias de su luz. Ella es por fin la que, según la expresión de Donoso Cortés, lleva a los pueblos por las ideas a la barbarie; y forzoso es convenir que no se colocan muy lejos de ella las sociedades en las que es menester probar que es sagrada la propiedad, lo mismo en los individuos que en los estados" (51). A lo largo de su famoso *Ensayo*, Donoso Cortés trata de demostrar cómo el género humano se dirige a un tipo supremo de barbarie a través de las ideas nuevas. En todos los textos de Frías se percibe un escepticismo respecto de la naturaleza humana muy semejante al de Donoso, quien creía que el mal debe triunfar en este mundo, el triunfo sobre el mal está reservado a sólo Dios (52); el vehículo del triunfo del mal acá abajo son las ideas revolucionarias. Este aspecto del pensamiento donosiano no parece haber sufrido evolución alguna pues sostiene tesis parecida en sus lecciones sobre Derecho Político y otros escritos (53). Félix Frías transcribe un extenso pasaje del libro I del *Ensayo*. En ese lugar Donoso sostiene que por encima de los diversos tipos de autoridad (política, doméstica), se constituye una autoridad superior directamente fundada por Dios sustraída a la inestabilidad de las cosas mundanas; autoridad espiritual, sobrenatural y milagrosa; la *Iglesia* cuya intolerancia doctrinal es benéfica y en cuyo seno no hay verdad que no haya sido proclamada (54). Esta autoridad suprema exige en justicia sumisión absoluta, y Frías lo destaca tomando como ejemplo la sumisión personal de Donoso; dice el escritor argentino: "la sumisión del gran pensador que después de febrero ha visto más levantada que la de ningún otro, la reputación que ha debido a su ardiente fe y a su elevado carácter. Fuera preciso conocer todos los homenajes de dolor que los más afamados escritores y hombres de Estado de este país han tributado a la tumba de Donoso Cortés para apreciar el eco que hallan hoy en Europa las palabras inspiradas por el santo amor de la Iglesia Católica" (55). La permanencia de Frías en Europa coincide con el mayor grado de celebridad de Donoso, y le permitió apreciar por sí mismo la labor del católico español.

---

(50) *Discurso sobre la dictadura*, II, 194-195: "Un hecho histórico, un hecho averiguado, un hecho incontrovertible es que el encargo providencial de la Francia es el ser el instrumento de la providencia en la propagación de las ideas nuevas, así políticas como religiosas y sociales".

(51) *El Papa y la Francia*, III, p. 210.

(52) *Discurso sobre la dictadura*, II, 208: "Yo tengo para mí por cosa probada y evidente que el mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo, y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente".

(53) *Lecciones de Derecho Político*, I. 225-226; *Consideraciones sobre la diplomacia*, I, 128. *Las reformas de Pío IX*, II, 96: "Detrás de esas filosofías venían las revoluciones..."

(54) *Ensayo*, II, 362-364 y ss. Citado por F. FRIAS en *El Obispo*, II, 112.

(55) *París y Roma*, I. 342.

Donoso Cortés desespera de su época y no cesa de llamar la atención sobre el hecho de que la sociedad marcha hacia un gran despotismo a medida que disminuye la represión entre la religión y la libertad humana debida al liberalismo. Frías así lo cree y reafirma esta opinión siguiendo también a Maistre, pues ambos pensadores (Donoso y Maistre) creen que aquella separación nos lleva a la dictadura como hecho inevitable: *"La dictadura no es ciertamente la obra de Dios, pero es la inevitable consecuencia de las faltas de los hombres"* (56). Claro que si Frías hubiese sido consecuente con esta opinión, hubiera visto con otros ojos la dictadura de Rosas, pero es necesario reconocer que a pesar de la influencia de Donoso, tenía Frías la superstición de la democracia.

Aunque más alejado del pensamiento de Donoso, fué influído también por él en ciertos aspectos de su doctrina, fray Mamerto Esquiú y Medina (1826-1883), Obispo de Córdoba. La acción de Esquiú en la Argentina tiene gran trascendencia histórica, y así lo ve Félix Frías cuando sostiene que "el Padre Esquiú nos parece indicado por la Providencia para iniciar una campaña regeneradora" (57). Esquiú leyó a Donoso desde los años de juventud y conocía particularmente el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo;* existe un pasaje muy conocido en Avellaneda en el cual asegura que en el Convento de Tucumán, entre otros libros, el Padre Esquiú "tenía sobre su mesa... el ensayo sobre el cristianismo y el liberalismo de Donoso Cortés" (58). Esquiú bosquejó un notable plan de estudios de la Filosofía de la Historia, y su construcción es original aunque recibe influencia de San Agustín y Donoso. Esquiú considera que es Cristo quien confiere sentido a la historia universal, y esto es común a Donoso y San Agustín, como asimismo a Bossuet y los tradicionalistas. Donoso sostiene que no se comprende la historia sin Dios, en cuyo seno obra por amor (59); por un lado existe la Providencia y por otro la libertad del hombre, y el juego de ambas es la historia universal. Esto es congruente con lo afirmado por Esquiú, quien concibe a Cristo como el centro y culminación de la historia, aunque nada dice acerca de la coincidencia entre la libertad divina y la libertad humana; el fondo de su pensamiento es agustiniano pero no olvidemos que también lo es el de Donoso. No sería procedente referirnos a la totalidad de la filosofía de la historia de Donoso porque no fueron conocidos, por ejemplo, sus artículos sobre Vico estudiados hace poco por el Padre Ceñal S.J. (60). Según Es-

(56) *Mi última correspondencia al Mercurio*, I, 211.
(57) *El Padre Esquiú*, II, 411.
(58) NICOLAS AVELLANEDA, *El Padre Mamerto Esquiú*, en sus *Escritos y Discursos*, I, 196-197, Buenos Aires, 1910.
(59) *Ensayo*, II, 377.
(60) RAMON CEÑAL S. J., *La filosofía de la Historia de Donoso Cortés*, en *Revista de Filosofía*. Inst. "Luis Vives", año XI, Nº 40, pp. 91-113, Madrid, 1952.

quiú, luego de la creación, se sigue la obra de la Reparación por el Verbo; esta obra es precedida por la *promesa* (preparación) y seguida luego por el *cumplimiento* que termina con el triunfo de Cristo. El cumplimiento tiene tres etapas: la *misión* señalada en el Evangelio, la *doctrina* contenida en las Epístolas y la *institución* de la Historia Universal (61). Creemos que esto es original de Esquiú, quien agrega que Dios ha destruído los diversos imperios siempre que éstos le han sido infieles; sólo Cristo dará al final la completidad perseguida por el género humano. El texto de Esquiú es extenso (62). Pero en la Historia Universal hay una institución sobrenatural situada por encima del devenir histórico: la Iglesia. Y es aquí donde Esquiú acusa influencia de Donoso Cortés. Los principales textos de Esquiú sobre la Iglesia se refieren expresamente a Donoso, pues con él asegura que si es un hecho el triunfo de Cristo sobre el mundo "no venció al mundo con su . . doctrina" ni tampoco "con sus milagros" (63). No venció al mundo "porque se hubieran cumplido en El las antiguas profecías, ni lo venció con la verdad pues si de hecho lo hizo lo venció a pesar de ser verdad, a pesar de ser el anunciado por los antiguos profetas, el representadc en los antiguos símbolos, el contenido en las antiguas figuras: lo venció a pesar de sus prodigiosos milagros y de su doctrina maravillosa" (64). Esquiú copia un extenso texto de Donoso demasiado retórico para transcribirlo (65). La influencia de Donoso Cortés en Esquiú no tiene los mismos alcances que en Frías pues el virtuoso obispo se inclinó hacia el pensamiento de Santo Tomás, San Agustín, los Santos Padres y otros autores escolásticos. Después de él y aun antes, Donoso era muy leído en Córdoba, especialmente para utilizar sus argumentos contra el liberalismo. Por lo demás es lógico que Donoso gustara a quienes atribuían una importancia desmesurada a la retórica, a las frases resonantes y a los adjetivos.

La influencia de Donoso Cortés aparece con una modalidad especial en Manuel D. Pizarro (1841-1909) quien estuvo muy ligado a Esquiú y a José Manuel Estrada. Muchos de sus escritos fueron reunidos por él mismo en los cuatro tomos de *Miscelánea* donde puede encontrarse desde artículos periodísticos hasta discursos en el Congreso Nacional (66). Pizarro no fué un pensador sino un luchador y, sobre todo, un apologista del cristianismo; a través de toda su actuación pública puede notarse el propósito constante

---

(61) *Sermón pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca el día 24 de octubre de 1875, con motivo de la Reforma de la Constitución Provincial*, ed. de Alberto Ortiz, *El Padre Esquiú, Obispo de Córdoba*, 2 vols. Córdoba, 1883, I, 54.

(62) *El porvenir de América*, en *Fray M. Esquiú y Medina (Su vida pública)* de Fray M. González, pp. 919-960, Córdoba, 1914.

(63) *Ensayo*, II, 377.

(64) *Ensayo*, II, 378.

(65) *Ensayo*, II, 391.

(66) MANUEL D. PIZARRO, *Miscelánea*, 4 vols., Córdoba, 1897-1902.

de hacer una Argentina católica no sólo de nombre, sino en sus instituciones y organización político-social. Para él como para Estrada y Esquiú, todo el problema se reducía a lo siguiente: si la Argentina sería o no cristiana. Pizarro era lector asiduo de Donoso y Balmes entre los españoles, pero también de Sainte-Beuve, Lamartine y Chateaubriand. En sus escritos puede notarse una constante referencia al socialismo anárquico de Proudhon, cuyas obras eran conocidas en la Universidad cordobesa; pero no era precisamente Proudhon el enemigo que debieran haber combatido nuestros grandes católicos, sino Marx, puesto que al fin y al cabo Proudhon es un crítico del capitalismo, sistema que amenaza destruir la sociedad doméstica. Como ha observado Schmitt. Donoso Cortés polemiza, en cierta manera, con un aliado suyo quien "lo mismo que él, luchaba contra la combinación de liberalismo y democracia con un rigor moral que, con justicia, le valió el calificativo de "romano" (67). Es pues evidente que Pizarro adolece del mismo error de enfoque de Donoso, aunque es justo reconocer que durante la vida de Proudhon, Marx era un personaje obscuro todavía; la lectura del *Ensayo* de Donoso y ciertas páginas de Sainte-Beuve (68) explican la actitud de Pizarro contra el socialismo proudhoniano considerado como el principal adversario. A este socialismo le opone un nuevo socialismo cristiano fundamentado en la predicación de Jesús, que se concreta en el establecimiento de la ley del amor (69). Como consecuencia de esto, llama "mentiras convencionales" al "gobierno representativo en la democracia moderna" (70); no existe la representación popular pues no pasa nunca de ser cuanto más un ideal inalcanzable. La autoridad no es del pueblo porque no puede haber dos soberanías: la del hombre y la de Dios (71). Esto recuerda la doctrina del Donoso racionalista de las *Lecciones de Derecho Político*, cuando afirma: "Hay, pues, dos soberanías: la soberanía de derecho y la soberanía de hecho, la soberanía omnímoda y la soberanía limitada, la soberanía de Dios y la soberanía del hombre..." (72). Concluye Pizarro que el gobierno es un hecho providencial y la autoridad implica el ejercicio de una soberanía delegada por Dios.

En un trabajo sobre *La literatura y la fe*, Pizarro trae una extensa cita de Donoso extraída de su conocido *Discurso sobre la Biblia*. En este famoso discurso, tienen aplicación todas sus ideas estéticas expuestas en

(67) CARL SCHMITT, *op. cit.*, p. 138.

(68) De las diversas ediciones y obras de SAINTE-BEUVE, cfr. la selección española en *Juicios y estudios literarios* (de *Causeries du Lundi*) por S. B., trad. de N. Estévanez, París, s. a. Además, *Causeries des Lundis*, 16 vols., París, 1850 y los *Nouveaux Lundis*, 13 vols., París: s. a. y Port-Royal, 7 vols., París, 1908-1910.

(69) *Miscelánea*, I, 63-68.

(70) *Miscelánea*, IV, 90.

(71) *Miscelánea*, IV, 91.

(72) *Lecciones de Derecho Político*, I, 277-278.

diversos lugares, y principalmente en el *Discurso de apertura en Cáceres* (72) y *El clasicismo y el romanticismo* (74), pertenecientes a la juventud racionalista de Donoso. Sin embargo no creemos que esa evolución posterior haya alterado en lo sustancial su orientación estética de acuerdo a la cual tiende a identificar la poesía moderna, cristiana y romántica como una misma y única cosa (75). Su célebre disertación sobre la Biblia, "suntuoso ejemplo de prosa retórica" (76) fué leído y admirado por los argentinos, sobre todo porque gustaban de la oratoria hasta tal punto que nos es necesario un esfuerzo para situarnos en la circunstancia histórica que justifique ese hecho. Pizarro era uno de esos admiradores (77).

Otro ilustre representante de aquella generación fué José Manuel Estrada (1842-1894) en quien debemos distinguir diversas épocas para hacer un estudio correcto de su pensamiento, pues es sabido que sufrió cierta evolución doctrinal que no puede ser descuidada (78). En estas líneas nos referimos al Estrada de los años 1863 y 64 principalmente, durante los cuales encontramos en sus escritos citas de Donoso Cortés que no vuelven a repetirse después. Por aquellos años utiliza el *Ensayo* de Donoso para afirmar con él que en Cristo se resuelven todas las disonancias y que arrancarlo de la Historia (en cuanto Dios) como pretende Renán, es romper el resorte moral de la humanidad. Veamos el texto: "Arrancar a Jesús de la historia, tanto importa como arrancar el resorte moral del universo civilizado; y negar su divinidad, como arrojar la doctrina en el mundo de las convenciones, que es el mundo del desorden, cuando se trata de la justicia y de la equidad".

"Ha dicho alguno entre nosotros, que le engríe el *Cristo-hombre* de E. Renán, que no es otro que el de Arrio, y el *Cristo-mito* de Straus de Dupuis y de Volney, o el *infame* de Voltaire. Por mi parte diré, que me engríe el Cristo, unidad inefable de Dios y del hombre, en que, como estudiaba Donoso, se resuelven cual en eterna armonía todas las disonancias de la vida, y todas las gradaciones de los seres racionales; que me engríe el Verbo, Sabiduría eterna, encarnado en la humanidad para la regeneración del mundo" (79). En este trabajo Estrada estudia la refutación que hizo Mons. Freppel de la *Vida de Jesús* de Renán y aun la tradujo y publicó en Buenos Aires (80) y,

---

(73) *Obras completas*, I, 23-46.

(74) I, 381-409.

(75) Acerca de la historia y contenido de ambos trabajos, véase EDMUND SCHRAMM, *Donoso Cortés. su vida y su pensamiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1936. pp. 47-51 y pp. 108-113.

(76) EDMUND SCHRAMM, *op. cit.* 163. Para una noticia completa acerca del *Discurso sobre la Biblia*, pp. 159-164.

(77) *La literatura u la fe*, II. 281-283.

(78) Cfr. las observaciones de ESTRADA, *Mi abuelo Estrada*, en *Sol y Luna*, Nº 8, pp. 11-43. Buenos Aires, 1942.

(79) JOSE M. ESTRADA. *Obras Completas*, 12 vols., Librería del Colegio, Buenos Aires, 1899-1904. *La Vida de Jesús. Renán y Freppel*, t. IX, p. 25.

(80) *Refutación a la Vida de Jesús, de Ernesto Renán por el Señor Abate Freppel, profe-*

como es lógico, ante todo tiene en cuenta ese trabajo; pero no es obstáculo para la indudable influencia de Donoso como se puede demostrar analizando el texto transcripto anteriormente. En efecto, el ilustre español sostiene lo que él denomina "la ley de la unidad y de la variedad" (81), ley humano-divina con la que todo se explica. La unidad de Dios y el hombre se realiza en Jesucristo en quien por un lado hay variedad o disonancia por concurrir en El la naturaleza divina y la humana y por otro unidad porque es una única persona. En El "se hace uno todo lo que es vario" (82). De ahí que negar a Cristo es destruir esa armonía o "conciliación universal" (83). Estrada insiste sobre este tema y agrega que, como de hecho el hombre que aspiraba a esa conciliación suprema no podía lograrla porque no pudo deificarse, fué necesario que Dios mismo tomara la naturaleza humana para restablecer la armonía de la creación: "Donoso Cortés ha dicho no ha muchos años: es ley universal de las obras de Dios la resolución en una unidad superior de todas las inferiores disonancias de lo creado. Caído el hombre, ser espiritual, en inferior escala todos los seres espirituales, se apartó de esa unidad en que se resuelven los de su esfera, unidad inmutable, que se llama Dios. Y como quiera, que la armonía de la creación con su ley soberana impone la necesidad de la resolución de ese desacorde movimiento, —y el hombre no pudo deificarse, Dios pudo y quiso humanizarse. Y el Verbo se hizo carne. El humano entendimiento no alcanzaba a penetrar en el infinito misterioso, pero la sabiduría infinita vino a buscarle en la tierra para sumergirle en sus arcanos; y el Verbo se hizo carne" (84). Donoso Cortés, en efecto, sostiene que el pecado, "negación universal", alteró la armonía de las cosas y esta negación del orden divino es el *mal*. "Y así como el orden consiste en la unión de las cosas que Dios quiso que estuvieran unidas y en la separación de aquéllas que quiso que anduvieran separadas, de la misma manera el desorden consiste en unir las cosas que Dios quiso que anduvieran separadas y en separar aquéllas que quiso Dios que estuvieran unidas" (85). Hubo un desorden en los ángeles y luego en el hombre y dentro del hombre mismo y por eso las cosas antes sujetas a él se le revelaron y dejó de ser siervo de Dios y, en consecuencia, príncipe de lo creado (86). Pero si Dios permitió la prevaricación lo hizo porque era necesario que viniese el Salvador (87) y

---

sor de elocuencia sagrada en la Sorbona, traducida al español por don José Manuel Estrada, 156 pgs., Imprenta de Mayo, Buenos Aires, 1863. Cfr. IX, 25, nota 1.

(81) *Ensayo*, II, 374.

(82) *Ensayo*, II, 375: "La variedad está en Nuestro Señor Jesucristo, porque en El concurren, por una parte, la naturaleza divina, y por otra, la naturaleza corpórea, y la espiritual y la divina van a perderse, sin confundirse, en Nuestro Señor Jesucristo, que es una sola persona".

(83) *Ensayo*, II, 544.

(84) *La vida de Jesús - Renán y Freppel*, IX, 17-18.

(85) *Ensayo*, II, 417-418.

(86) *Ensayo*, II, 419 y 420.

(87) *Ensayo*, II, 438.

así: "la diversidad vuelve a la unidad de donde procede, primero por amenaza, cuando dijo Dios al hombre, *quedarás sujeto a la muerte*, y después con la promesa..." (88). Pero el orden universal consiste en que todo se dirija al fin deseado por Dios, y el orden humano es la unión del hombre con Dios (89) y para hacer esto posible fué conveniente la Encarnación del Verbo pues *"el orden supremo de las cosas no puede concebirse si las cosas todas no se resuelven en la unidad absoluta"* (90). Para lograr esa "suprema síntesis" o "síntesis conciliadora" Cristo fué el medio "de reducirlo todo a la unidad" y "haciéndose hombre sin dejar de ser Dios, unió sintéticamente a Dios y al hombre" (91). Como dice Estrada, "Dios quiso... humanizarse" para elevar al hombre a la "unidad inefable".

Estrada cree, por lo tanto, que el desconcierto que reina en la sociedad civil tiene un origen remoto y profundo de naturaleza teológica. De ahí que sostenga que: "como dice Donoso Cortés, —en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica; y Proudhon al quejarse de tener que tropezar con la teología por todas partes— nos prueba esta verdad indestructible: que la fe es el mundo y la religión las sociedades" (92). Donoso resume toda su doctrina en un texto que no dudamos en transcribir: "Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que El afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios, o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica" (93). También las sociedades deben ser redimidas y elevadas hasta la unidad absoluta y así será *restablecido el orden en el universo por la unión de todas las cosas en Dios.*

ALBERTO CATURELLI
de la Universidad de Córdoba

(88) *Ensayo*, II, 439.
(89) *Ensayo*, II, 528-529.
(90) *Ensayo*, II, 533.
(91) *Ensayo*, II, 535.
(92) *El génesis de nuestra raza*, I, 4.
(93) *Ensayo*, II, 349.

¿"EXISTENCIALISMO" EN SAN AGUSTIN?

El existencialismo, que pretende ser una novedad en la historia del pensamiento filosófico, no pasa de ser más que un conjunto de temas antropológicos, o si se quiere, de actitudes filosóficas con ambiciones de sistema. Si hemos de ser sinceros, el existencialismo no es, ni puede ser, una filosofía; es simplemente un filosofar, un punto de partida, un método, ya que su irracionalismo, su particularidad visual, le impiden llegar hasta las alturas de la filosofía. La originalidad parcial del existencialismo consiste en aportar una analítica fenomenológica no desconocida anteriormente, pero tal vez sí algo injustamente olvidada; en emplear únicamente el método de la interioridad, y en insistir —demasiado quizá— en lo más humano, vital, trágico y doloroso que vive la persona en el mundo paradójico de la contingencia. De aquí que los temas, si no únicos sí esenciales, del existencialismo sean: el tiempo, la historicidad, la angustia, el abandono, la muerte.

En realidad estas vivencias: inquietud, soledad, angustia, muerte, son las características del contingente, porque ellas revelan al hombre lo que es: un ser que vuela hacia la nada, un ser clavado en las garras del tiempo y de la muerte, un Prometeo encadenado que ansía por libertarse y no puede. Esto sólo se revela al contingente que siente las mordeduras de la angustia y que oye cómo van cayendo —inexorablemente, rítmicamente— pedazos de su existencia en el vaso incógnito y sin fondo de la eternidad; y que se inquieta al ver en su conciencia cómo la muerte le va royendo minuto tras minuto la frágil tela de la vida. Este contingente es el hombre. Los otros contingentes ni siquiera saben que existen. Sólo el hombre se da cuenta de su existencia y por ende de su angustia y de su abandono, de su tiempo y de su miseria. Sólo él sabe que se halla arrojado sin su consentimiento a este mundo; sólo él ve dolorosamente que es un ser inmerso en la soledad vital; sólo él se siente irremisiblemente destinado a morir. El *Dasein* es el hombre circunscrito por su mundo y por su tiempo, por su haz de aspiraciones que se con-

vierten en fracasos; es el hombre concreto que lleva clavada en las mismas entrañas de su ser la contradicción y el absurdo, la paradoja y la nada. El hombre lleva a cuestas por los caminos de su propia historia el fardo de su existencia contingente. Pero cuando el hombre se pierde en los oscuros vericuetos de la vida, hace más dolorosa su existencia.

Por eso actualmente la problemática del hombre es más compleja y más patética. La tragedia cotidiana del hombre moderno es más honda: el hombre contemporáneo está pasando por una crisis profunda, y busca, con inquietud desesperante, a través de una parábola dolorosa, el horizonte del infinito. Hoy más que nunca el hombre es paradójicamente un gran enigma. Es una verdad palpable lo que hace algunos años escribió Max Scheler: "Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático de manera completa y sin resquicio, ya que además de no saber lo que es, sabe también que no sabe".

El hombre moderno está solo, desconsoladoramente solo, en medio de un mundo de maravillas, porque la soledad más triste es la soledad en medio de los demás. Y ante el naufragio de los ideales y ante la pérdida del horizonte de las categorías trascendentales, el hombre siente que el ser se le desgarra por la angustia y que la inquietud cabalga en el dorso frágil de sus horas sin que sus ansias lleguen a adivinar el Ser. Y esa angustia vital lo vuelve triste. Y aunque él se afane por reír, su risa está vacía de significación auténtica, su risa es fingida porque es el velo de la angustia: reímos para no llorar. El hombre contemporáneo vive inmerso en una inmensa soledad porque se ha extraviado y no encuentra el camino del ser. Esta es la historia del hombre de nuestros días porque es la historia de la crisis del hombre.

Y ésta es también —en ciertos largos momentos— la historia de Agustín de Hipona, el pensador siempre actual y el filósofo contemporáneo de todos los hombres, que vivió y pensó como si fuera de nuestro siglo. En el genial Africano hay páginas bellísimas de auténtico sabor existencialista. ¡San Agustín vivió estas agonías, que luego le fué dado superar triunfalmente, dejándonos así su eterna lección! En él hallamos cuanto pueda haber de auténticamente humano y profundo en el existencialismo-método, como actitud filosófica; no, por cierto, en el existencialismo-sistema, que es fundamentalmente irracional, falso y absurdo.

Voy a exponer someramente el método de la interioridad, el tiempo y la angustia de San Agustín.

I

Agustín ha sido uno de los corazones más zarandeados por la belleza y por la fascinación de las creaturas. La vida de Agustín tiene toda la hondura de un drama desgarrador y triunfante y toda la impresionante grandeza de la cantera humana que desde las simas engañosas del pecado asciende trabajosamente a las cimas grandiosas de la santidad.

Toda la historia de Agustín se encierra en una sola palabra: amor. "El amor es mi peso; adonde quiera que voy él me impulsa" (Conf., 1. 13, c. 9, n. 10). El ardor de los soles africanos prendió en su alma de poeta y desde niño empezó a distinguirse en la escuela del amor: "Poco a poco comencé a darme cuenta dónde estaba y a querer dar a conocer mis deseos a quienes me los podían satisfacer" (Conf., lib. 1, c. 6, n. 8). Cuando hubo entrado a la adolescencia, advierte que la vida es un mar en tempestad; pero se arroja confiadamente en el peligro: "Y entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad" (Conf., 1, c. 8, n. 13). Y fué entonces cuando empezó a beber la belleza y a gustar del placer: las ardientes mujeres de Tagaste y de Cartago le llenaban el corazón y le llevaban los ojos; pero en el fondo de su alma oía quedamente, amorosamente, la voz de Dios. Su corazón era un campo de batalla: "Tu hermosura, Señor, me llevaba a Ti; pero luego me apartaba de Ti mi peso y me precipitaba sobre las cosas gimiendo". (Conf., 7, c. 17, n. 23). La llama del amor seguía creciendo en el alma atormentada de Agustín: "Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas... y me iba alejando cada vez más de Ti". (Conf., 2, c. 1, n. 2).

Cuando llegó a Cartago su ocupación primera fué buscar el amor: "Buscaba qué amar, amando el amar..., porque amar y ser amado era la cosa más dulce para mí" (Conf., 3, c. 1, n. 1). Pero los placeres y las cosas no saciaban su hambre de amor y de felicidad. El andaba en tinieblas y buscaba la luz; tenía sed de amor y gustaba sólo de la sensualidad. Más tarde exclamará: "¿Pero dónde, Dios mío, estabas entonces para mí? ¡Oh, y qué lejos peregrinaba fuera de Ti!... ¡Ay de mí, por qué grados fuí descendiendo hasta las profundidades del abismo..."

"Y todo, Dios mío, por buscarte no con la inteligencia sino con los sentidos de la carne; porque Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío" (Conf., 3, c. 6, n. 11). Ahí estaba Dios dentro de su corazón: "porque Tú siempre estabas a mi lado ensañándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin pesadumbre y, cuando lo hallara, en modo alguno fuese fuera de Ti, Señor" (Conf., 2, c. 2 2, n. 4.).

Y San Agustín trató de buscarse a sí mismo, de vivir dentro de sí, de pe-

netrar en las reconditeces de su espíritu, y en el interior de sí mismo encontró la verdad, encontró a Dios. Al encontrar la verdad se encontró a sí mismo y vió que él, como hombre, era un enigma y un abismo. "¡Qué hombre es cada hombre con ser hombre! Yo mismo resulté para mí un gran enigma, porque abismo grande es el hombre". (Conf., 4, c. 1, n. 1; c. 4, n. 9; c. 14, n. 22). Y una vez que se encontró a sí mismo, se pregunta nuevamente qué cosa es él mismo (Conf., 9, c. 1, n. 1), y busca una y otra vez en el misterio de su ser y exclama asombrado: "¡Ni yo mismo alcanzo a comprender la totalidad de lo que soy! . . . Cosa de espanto, Dios mío, esta complejidad tan profunda y tan sin límites. Y esto soy yo mismo. ¿Qué cosa soy, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia, multiforme, prodigiosamente inmensa" (Conf., 10, n. 26).

Por fin el pensador de Tagaste había encontrado la verdad: se había encontrado a sí mismo dentro de sí mismo y al encontrarse a sí mismo, encontró a Dios. Tal es el punto de partida de su filosofía: el método de la interioridad. Ya no tenía que hacer otra cosa sino quedarse atónito y absorto ante los misterios y maravillas de su espíritu y de su ser (Conf., 10, n. 62). Pero como si temiera derramarse nuevamente por las múltiples cosas exteriores se impone una norma y dice: "No quieras ir hacia afuera, vuélvete a ti pues dentro del hombre está la verdad" (V. R., 72). Y si acaso las cosas exteriores tratan de conquistarlo, recuerda que el mundo exterior es una invitación a que vuelva dentro de sí: "Donde quiera que te vuelvas, te está llamando . . .; y cuando empiezas a deslizarte hacia afuera, te llama hacia adentro con las mismas formas del exterior . . . para que vuelvas a tí" (Lib. Arb., 2, 41). "Todas las aberraciones humanas se deben a que el hombre no se conoce a sí mismo" (De Ord., 3).

Según esto la búsqueda del ser tiene que empezar por lo más inmediato, y "¿qué cosa más inmediata de sí mismo que mi yo?" (Conf., 10, n. 25); y el yo es el que nos responde a la pregunta por el ser. "Entonces me pregunté a mí mismo: ¿Tú quién eres?; y me respondí: Un hombre" (Ibid., n. 9) "Si soy hombre, pienso, y si pienso, vivo. No podemos temer que la verosimilitud nos engañe en esta experiencia vital: porque si nos engañamos, pensamos, y si pensamos, vivimos. Conocemos nuestra existencia por intuición" (De Trin., lib. 12 y 15). Y de la existencia que aprehende la conciencia arranca el vuelo inicial de la filosofía ya que "el ser y el pensamiento unidos forman el primer principio estable del cual nadie puede dudar . . .; quien duda, piensa, y quien piensa, existe". (De Civ., 11, c. 26; De Trin., 15, c. 12. n. 21).

A pesar de haber encontrado el punto de apoyo para pensar con seguridad, a pesar de haber hallado la verdad del propio ser, el hombre sigue siendo un misterio; el corazón humano es un abismo profundísimo (In Ps., 41, 3). Y en ese abismo se asoma la nada o se asoma Dios. En el desierto

del corazón de muchos existencialistas modernos se asoma la nada; en el corazón desgarrado e inmenso de Agustín se asomaba Dios.

II

La mutabilidad de todo contingente era tan evidente a los ojos del pensador africano que en ningún momento pudo dudar de ella: "Toda alma, excelente creatura ciertamente; pero por ser mudable se queda en creatura" (In Joan. 39, 8). Y toda creatura, por serlo, camina rápidamente al no-ser ,pues "el tiempo que se vive es vida que se acorta y cada día es menos lo que nos queda, de tal suerte que el tiempo de nuestra vida es una carrera hacia la muerte" (Civ. Dei, 13, 10). Pero ¿qué es el tiempo? Si fuera algo permanente, ya no sería tiempo.

"¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo para hablar de él? Y sin embargo ¿qué cosa más familiar y conocida que el tiempo nombramos en nuestras conversaciones? Y cuando hablamos de él, sabemos qué es... ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo con toda seguridad digo que sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado; y si nada sucediera, no habria tiempo futuro; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo son si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y el presente, si siempre fuera presente y no pasara a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si pues el presente, para ser tiempo, necesita pasar a ser pretérito ¿cómo decimos que existe el presente cuya razón de ser es dejar de ser, de tal manera que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?". (Conf., 11, n. 17).

El presente debe ser indivisible para que sea tiempo, pues "si hay algo del tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que sean, sólo ese momento debe llamarse presente, el cual sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pretérito, que no se detiene siquiera un instante. Porque si se detuviera, ya podría dividirse en pretérito y futuro... Y sin embargo sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí" (Ibid. n. 20 y 21); pero si medimos los tiempos, el tiempo ya no es algo indivisible ni algo que fluye perennemente "porque no se pueden medir las cosas que no son y no son los pasados ni los futuros. Respecto al presente ¿cómo los medimos si no tiene espacio? Ciertamente lo medimos cuando pasa, no cuando ya es pasado, pues entonces ya no hay qué medir... ¿En qué espacio de tiempo, pues, medimos el tiempo que pasa? ¿Acaso en el futuro, de donde viene? Pero lo que todavía no es, no puede ser medido. ¿Acaso en el presente por donde pasa? Pero tampoco podemos medir el espacio que no

existe. ¿Será quizá en el pasado hacia donde camina? Pero no podemos medir lo que ya no es" (Ibid., n. 27).

Y sin embargo medimos el tiempo. "Mido el tiempo, lo sé; pero no mido el futuro que todavía no es; ni mido el presente que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe. ¿Qué es, pues, lo que mido?". (Ibid., n. 33). "Entonces lo que queda en claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir propiamente que los tiempos son tres: pretérito, presente y futuro; sino tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Pues éstas son tres cosas que existen en el alma de algún modo y fuera del alma no veo que existan: memoria presente de lo pasado, intuición presente de la presente, expectación presente de lo futuro" (Ibid., n. 26). Entonces "no mido lo que ya no existe, sino mido algo que está en mi memoria y que permanece fijo en ella. En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, pues así es... En ti, repito, mido los tiempos. La afección que en él producen las cosas que pasan, afección que permanece aun cuando hayan pasado, es la que mido como presente, no las cosas que pasaron para producirla; esa afección es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ella es el tiempo o yo no mido los tiempos" (Ibid., n. 35 y 36). Luego "el tiempo no es otra cosa que una distensión: pero ¿de qué? No lo sé y sería maravilloso si no fuera de la misma alma" (Ibid., n. 33).

La concepción bergsoniana del tiempo, presenta grandes analogías con el pensamiento de Agustín. ¿Pura coincidencia? No. Modernidad de Agustín.

La fugacidad del tiempo, o de las cosas sujetas al tiempo, con la perspectiva de la muerte amargaba las horas felices de Agustín y le dejaba en el alma una gran inquietud: la angustia se había clavado en las entrañas de su ser.

III

El hombre, al conocer por intuición, por experiencia inmediata, lo que es, siente una gran inquietud, siente las mordeduras de la angustia, porque al saberse un abismo y un enigma, pero un abismo insondable de miseria y un enigma que se complica muchas veces en lugar de aclararse no puede menos que experimentar un vértigo vital y una angustia que le llega hasta lo más hondo del ser. Agustín de Hipona vivió con doloroso dramatismo un período largo de angustia. La vehemencia con que había vivido el amor en su adolescencia, fué como un torrente que se despeña con ansia de ir más allá.

Cuanto más trataba Agustín de saciar su hambre de amor y felici-

dad, tanto más vacío quedaba su espíritu dolorido. Saboreaba todos los placeres del mundo pagano; pero no encontraba la paz, y su corazón desgarrado y ansioso seguía enfermo de inquietud. Y el pensamiento de la muerte le acosaba con tenacidad y lo dejaba sumergido en honda tristeza y en angustia y dolor: "La vida es miserable y la muerte es incierta. Si ésta me sorprende repentinamente ¿cómo saldría de este mundo?" (Conf., 6, n. 10). Ya tenía hastío de su vida enfangada y sin embargo "sentía un grandísimo miedo de morir" (Conf., 4, n. 11). Pero en Agustín la angustia no es algo indeterminado: es el sentimiento de la ausencia de Dios, es desesperanza, es sed de Dios, es presentimiento y búsqueda dolorosa de Dios.

La angustia es sentimiento inconsciente de la ausencia de Dios, porque cuando el hombre se ha dado cuenta de lo que es, se siente inseguro, huérfano y solo. Este sentir el abandono no es otra cosa que la angustia: porque "nos hiciste, Señor, para Ti, e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en Ti" (Conf., 1, c. 1). "Nadie, Señor, te pierde sino quien te deja" (Ibid., 4, n. 14). Y el sentimiento de su orfandad impulsa al hombre a buscar un consuelo y un amigo, una compañía que nunca falte y un amor indefectible; la conciencia de la inseguridad empuja al hombre a buscar un fundamento sólido a su inestabilidad. Y Dios es el consuelo y el amigo, el fundamento de la seguridad: "¿En dónde sino en Ti, Señor, está la verdadera e indefectible seguridad?" (Conf., 2, n. 13).

La angustia es también desesperanza por la ausencia de Dios, porque "la esperanza es un quiero esperar lo que se espera, ya que lo que se espera llega a uno, sin buscarlo" (Solil.). El que espera, está tranquilo, no tiene prisas; en cambio el que no espera, tiene que buscar, siempre está andando porque le urge llegar y no tiene rumbo por donde dirigir sus pasos. El angustiado es un peregrino desilusionado de la ausencia de Dios, pues "la angustia es el dolor que oprime a los desorientados que caminando buscan camino sin hallarlo" (Solil.). Pero ese mismo dolor aguijonea al angustiado a buscar el camino que lo lleve hasta el puerto de la serenidad. Por eso la angustia es dolor y búsqueda de Dios. "Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y Te buscaba fuera de mí y no Te hallaba, oh Dios de mi corazón...; y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad" (Conf., 6, n. 1).

La angustia es sed de Dios porque las satisfacciones que proporciona al mundo no aquietan las inmensas ansias del corazón, antes bien dejan un vacío desolador en el espíritu y una tristeza inacabable: "las cosas del mundo manchan el alma y son lastre para que no suba a donde hallaría descanso" (Cfr. Ep. 55, 18) "el mundo ofrece objetos de amor que arrebata luego, dejando en el alma turbulentos fantasmas que la empujan a buscar más y más" (De Ver. Rel., 63; y cfr. Ep. 118, 6). "Sólo en Ti se halla el descanso supremo y la vida imperturbable..." (Conf., 2, 18).

Cuando la angustia va madurando produce un presentimiento de Dios;

y el presentimiento es una búsqueda —dolorosa y amorosa— del ausente: cuando se anuncia lo deseado, el alma está impaciente por gozar de la presencia del ausente y se lanza, desgarrada y solícita, al encuentro apetecido. "Y Tú, Señor, usando conmigo de una severidad misericordiosa, me estimulabas en lo interior de mi alma para que me diese prisa..., para que no cesara en procurar romper aquello poco y débil que restaba de mis prisiones". (Conf., 8, n. 25). Y Agustín adivinada a lo lejos —aunque lo tenía muy cerca— al que le iba a dar el descanso tan vivamente deseado y le dice: "¿Quién me dará que vengas a mi corazón y lo embriagues, para que olvides mis maldades y me abrace contigo, único Bien mío?... Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella: ¡ensánchala, Señor! Ruinosa está: ¡repárala!" (Conf., 9, n. 5).

Después analiza su conciencia y descubre esta verdad que todavía le causa angustia: "Me dejé llevar de las tinieblas en un tiempo y quedé a oscuras; pero aun en medio de mis sombras y tinieblas Te amé y viví enamorado de Ti. Anduve errante y desorientado; pero aun entonces me acordaba de Ti. Oí tu voz como detrás de mí, que me llamaba para que volviera a Ti; apenas la oía por el ruido tumultuoso que hacían en torno de mí los enemigos de la paz. Heme aquí ahora abrasado de sed y jadeante a la fuente de tu paz" (Conf., 12, n. 9). Al darse cuenta de las trazas amorosas de que usó Dios para prenderlo en sus redes, exclama: "Tú estabas siempre a mi lado, enojándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis placeres ilícitos para que yo buscara el gozo sin pesadumbres y cuando lo hallara no fuese, de ninguna manera, fuera de Ti, Señor; fuera de Ti, que finges dolor en mandar, y hieres para sanar, y nos das muerte para que no muramos lejos de Ti" (Conf., 2, n. 4).

Y por fin, la búsqueda dolorosa y amorosa desemboca en las playas serenas de la paz y del amor; entonces el alma se sumerge en el océano inagotable de la hermosura de Dios. Cuando el espíritu atormentado de Agustín hubo llegado aquí, con gozo infantil repite: "Yo clamaba desde lo más profundo de mi corazón: ¡Oh paz, oh descanso imperturbable!... En esa paz y descanso dormiré y gozaré de un consuelo delicioso" (Conf., 11, n. 11). Entonces comprende lo que había perdido por andar entretenido en beber el agua inmunda de las cisternas rotas de las creaturas y exclama con un dejo de melancolía: "¡Tarde Te he amado, Belleza tan antigua y tan nueva; tarde Te amé! Y estabas dentro de mí, y yo andaba fuera de mí y Te buscaba afuera, abalanzándome sobre las cosas hermosas que Tú creaste. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo. . Llamaste y gritaste hasta romper mi sordera; exhalaste tu aroma y respiré, y suspiro por Ti; gusté de Ti y todavía tengo hambre y sed de Ti; me tocaste y estoy ardiendo en deseos de tu paz" (Conf., 10, n. 38).

Estos son, a grandes rasgos, tres temas de la vehemente y riquísima filosofía agustiniana, temas que son favoritos de la moderna analítica existencialista. Pero ¡qué diversos son los resultados de los mismos temas en Agustín y en los existencialistas de nuestros días!

En Agustín la interioridad, el pensamiento del tiempo y la angustia, fueron una búsqueda fatigosa y dolorida de Dios; en los existencialistas son vivencias que los alejan de Dios a quien no quieren reconocer. No lo reconocen porque quieren ser ellos mismos Dios. En Agustín fueron línea ascencional y victoriosa hacia la paz, hacia la belleza, hacia el amor; en los existencialistas es línea horizontal que los arrastra a la noche de la desesperación, del desamparo y de las sombras de la muerte definitiva. Ojalá los existencialistas modernos escucharan este consejo de Agustín:

"He aquí que El está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de El. Volved, pues, prevaricadores, el corazón (Is., 46, 8), y adheríos a El, que es vuestro creador. Estad con El y permaneceréis estables; descansad en El y estaréis tranquilos. ¿Adónde váis por caminos ásperos, adónde váis? El bien que amáis, de El proviene; pero sólo es bueno y suave si se refiere a El, y será amargo si, abandonando a Dios, amáis injustamente lo que de El procede. ¿Por qué andáis todavía por caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis. Buscáis la vida en la región de la muerte: no está ahí. ¿Cómo queréis hallar la vida bienaventurada donde ni siquiera hay vida?" (Conf., 4, 18).

La crisis del hombre moderno es la crisis del pensamiento que anda desorientado lejos de Dios. Donde está Dios no hay angustia, sino serenidad y amor.

JOSE RUBEN SANABRIA
México - 1953

LA IMAGEN TRADICIONAL DEL HOMBRE EN EL CURSO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

En vista de la destrucción siempre más consecuente de formas y normas objetivas en la antropología filosófica del presente, es una tarea de importancia central fijarse en los fundamentos de la imagen tradicional del hombre, cómo se han desarrollado y profundizado a través de los siglos. Es una necesidad filosófica enfrentar los órdenes objetivos de la tradición con la corriente moderna que halla su expresión, por ejemplo, en el subjetivismo, relativismo o irracionalismo, a fin de aclarar sistemáticamente los rasgos principales de ambas direcciones. En este aspecto, son más interesantes la unidad interior y los fundamentos comunes de las distintas escuelas de la tradición que su diferenciación detenida.

Aspectos esenciales debe la imagen tradicional del hombre a la filosofía de Platón, los cuales estaban preparados ya por el preguntar de Sócrates por la índole del hombre. Éste en Platón está referido esencialmente al mundo supratemporal de ideas y esencialidades del cual se origina su alma y a la cual desea volver. El alma es para Platón un ser invisible, espiritual, supraterrenal. Si bien él conoce todavía otras partes del alma que están arraigadas en la sensualidad, no obstante a la parte espiritual corresponde sin duda mucho más peso; pues en realidad lo sensual es, para él, sólo algo oscuro y enigmático, en último caso no-ser. Al cuerpo se lo ve en un aspecto esencialmente negativo, por enfermedades, por deseos, temores, pasiones, etc. Todo eso impide el despliegue del verdadero ser espiritual.

El hombre está conformado, en sus rasgos fundamentales, por su ordenamiento hacia el mundo de las ideas. Su ser legítimo es supratemporal, más allá del histórico devenir y perecer, descansa en la objetividad de su esencia en general. El ascenso del espíritu hacia la visión de las ideas, consiste en una reminiscencia de las ideas contempladas en la preexistencia, recuerdo que se evoca por los objetos sensibles. La meta de la vida humana es el acercamiento siempre más grande a la idea más alta, la del Bien.

Característico de esta primacía de la general-valorativo, es la concepción

del amor. No se ama a la otra persona como individual-única, sino sobre todo el valor, la imperfección que ha realizado la persona en cada caso en sí misma. Si bien en Platón el concepto de la persona singular no está puesto entre paréntesis completamente, no obstante pasa al segundo plano frente a la impersonalidad del mundo de las ideas, de lo bello y de lo bueno.

El alma es inmortal por su parentesco esencial con las ideas supratemporales. Una de las demostraciones platónicas para la inmortalidad, descansa precisamente en esta presuposición. El alma se siente verdaderamente en casa sólo por la contemplación de las cosas eternas, de las esencialidades; y se pierde y se confunde, si se pone en contacto por la percepción sensible, con el mundo del cambio y de la inconstancia.

Pero ahora ocurre en Aristóteles, una dislocación del centro de gravedad. Al lado de la esencia general se destaca en él más fuerte la sustancia singular individual. Y en este respecto es importante para la comprensión de los rasgos fundamentales de la imagen tradicional del hombre, comprobar que se trata realmente sólo de un cambio del centro de gravedad y de ninguna manera de una diferencia esencial entre la concepción platónica y aristotélica. Es cierto que en Aristóteles la idea está unida más íntimamente con el mundo, con la sustancia singular. La "sustancia segunda" ya no existe como desprendida del mundo espacial-temporal, separada de la "sustancia primera". Pero la esencia general no pierde por eso de ningún modo su influencia decisiva. Si bien lo general aparece individualmente, no obstante queda determinante por su generalidad. Así el hombre tiene en Aristóteles, como en Platón, una naturaleza esencial, general, supratemporal y sustancial.

Fundamental para la antropología aristotélica es la diferenciación de forma y materia, de acto y potencia. El alma es la forma del cuerpo. Ella, por su parte, está insertada en un objetivo conjunto ontológico de formas y órdenes. Todas las formas están referidas a la más alta, al Acto puro, a la forma de las formas, a Dios. Todo el ente tiende últimamente hacia este fin y está ordenado hacia él. Si puede hablarse de este Ser más alto en el sentido de un Dios personal ,en Aristóteles queda dudoso. Tiene más bien el parecer de un principio de forma superior, objetivo, impersonal.

La forma es siempre general, una sustancia segunda. El *principium individuationis*, lo que hace de la sustancia segunda la primera, de lo general lo individual, es la materia. La forma se hace un ser concreto e individual por su entrada en el mundo sensible de espacio y tiempo. El hombre viviente es por eso siempre un compuesto de forma y materia, como en general todo el mundo real. Pero sin duda el principio de forma desempeña el papel decisivo.

El alma está dividida triplemente en una parte vegetativa, una sensitiva y una racional; las otras partes están subordinadas a la racional. Especial-

mente característico de la primacía de la esencia general, en la antropología aristotélica, es el hecho de que el *intellectus agens*, el escalón más alto de lo racional es común a todos los hombres (por lo menos puede Aristóteles ser interpretado así, como han hecho, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia y Averroes). Y ya que Aristóteles en algunos lugares adscribe la inmortalidad sólo a esta parte del alma, no está aclarado completamente hasta hoy, si Aristóteles ha enseñado una inmortalidad singular o no.

Mientras que Aristóteles había traído la esencia del hombre desde el cielo platónico de ideas "a la tierra", sin disolverla, por cierto, en la corriente de la temporalidad terrenal, Plotino vuelve a ponerla de nuevo en el cielo o, por lo menos, la refiere fundamentalmente a él. Típico es otra vez un claro orden objetivo de esencialidades, desde la nada más baja hasta el ser más alto, el Uno. La materia sensible, como escalón inferior, es oscuridad, sin forma y figuración, el principio de lo malo. Los principios superiores, el *Alma*, el *Nus* y finalmente el *Uno* son, en línea ascendente, siempre lo más bueno, claro, ordenado, creador.

La tarea del alma humana consiste en separarse de los escalones inferiores, de la materia sensible, y ascender por el camino hacia lo más alto, puro y verdadero. Es cierto que en esta vida esto es posible solamente raras veces y en momentos breves. Pero el alma tiene que preparase ya en este tramo para su vuelta a lo espiritual, porque en otro caso tampoco en la muerte será capaz para eso y tendría que unirse de nuevo con su cuerpo.

El hombre tiene su fijado lugar dentro del orden objetivo de esencia, en posición intermedia entre los animales y los dioses, y de esta posición se determina su propio ser. El alma ni es materia ni es forma de un cuerpo material, sino que es esencia y esta esencia es eterna. Su patria es el mundo supratemporal, inteligible.

Ya en la Antigüedad misma, esta imagen esencial del hombre, como la formaron y desarrollaron Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino, estaba expuesta a ataques violentos. En éstos corresponde a la idea del individuo singular humano, que se rebela contra los órdenes generales objetivos, una importancia decisiva. Ella encuentra su expresión en corrientes como la escuela sofística, el escepticismo y el epicureísmo. Pero esta idea del individuo singular no puede realizarse aún verdaderamente en el mundo griego.

Esta idea gana recién una importancia fundamental después de haberse ligado con el motivo religioso de la unicidad e indelebilidad del alma singular en el cristianismo. La concepción de un Dios personal, el amor personal, la inmortalidad individual, son elementos que se encuentran por lo pronto en oposición aguda con la generalidad e impersonalidad del orden esencial de la Antigüedad. Sin duda, es una de las obras más grandes de

la Edad Media cristiana: el haber unificado estos dos motivos antagónicos a una imagen unitaria.

Hay que darse cuenta lo que significaba la aparición del cristianismo para la problemática del hombre. Por un lado se refería el ser del hombre a una trascendencia auténtica, sin que por eso se desvaloricen sus referencias naturales. Esto quiere decir que aquí encuentra su síntesis la tensión, hasta cierto grado ya viviente en la Antigüedad, entre lo más acá y lo más allá, entre lo aristotélico y lo platónico-plotínico. Pero en esto no descansa, en realidad, la oposición del cristianismo al espíritu griego. Es lo singular, y con eso lo histórico en el hombre, que representa el elemento verdaderamente revolucionario. La persona singular humana no puede derivarse de una esencia general ni de su posición en un cosmos objetivo, fijado de antemano. Lo histórico en el sentido auténtico, que a la Antigüedad quedó siempre extraño en el fondo, aparece por primera vez realmente con el cristianismo en el foco filosófico, si bien, por lo pronto, sobre todo en la forma de la historia religiosa. Esta aparición de los elementos de lo personal-singular e irrepetible-histórico, forman una materia explosiva que amenaza toda la estructura fija de orden de la ontología antigua. Es cierto que la explosión real ocurre recién en la Edad Moderna, pero se necesitaba también antes una lucha larga, hasta que pudieran dominarse estos elementos revolucionarios y entrar en la gran síntesis de la Edad Media.

Así, en los primeros siglos cristianos se presentaron pensadores que en nombre del cristianismo combatieron enérgicamente la filosofía griega, por ejemplo, Taciano y Tertuliano. Este último designaba a la filosofía como la madre de las herejías. Los primeros ensayos en dirección a la síntesis entre el cristianismo y filosofía griega los realizaron Clemente y Orígines. Consideraron la doctrina cristiana como perfección de la filosofía griega, la sabiduría pagana como preparación al cristianismo. Este camino siguen San Basilio, San Gregorio el Grande y San Gregorio de Nacianzo.

La primera gran síntesis es después la de San Agustín. Si bien tenemos aquí una unificación genial de los elementos fundamentales del cristianismo y de la Antigüedad, no es una casualidad que en las posteriores corrientes franciscano-agustinistas de la Edad Media, surgieron siempre tendencias contra la ontología escolástica influída por Aristóteles. La acentuación fuerte de la personalidad singular humana, la primacía del amor y de la voluntad, el destacar el papel de la gracia divina, casi podría decirse el subrayar de categorías existenciales, forman el centro del filosofar agustiniano. No hay que olvidar, por cierto, que en él el orden general de esencialidades objetivas tiene todavía una importancia decisiva.

Pero si este orden pasa más y más al segundo plano, lo que ocurrió precisamente en el desarrollo del movimiento franciscano-agustinista, entonces no es nada sorprendente que el resultado finalmente es el individualismo y nomi-

nalismo. De este modo el ocaso de la Edad Media en Duns Escoto y Occam, prepara ya el fundamento para la destrucción completa de la imagen esencial del hombre en las filosofías modernas. Individualismo y nominalismo forman solamente el primer grado para las direcciones siguientes del subjetivismo, idealismo, relativismo e irracionalismo. Es muy característico, a este respecto, que en la Edad Moderna surgió también un movimiento religioso que quería desterrar del cristianismo todos los elementos de la ontología griega y con eso creía devolver a la religión cristiana su verdadero carácter original. No puede considerarse como casualidad que Lutero, a través de Gabriel Biel, fué un discípulo de Occam y con eso de la dirección franciscano-agustinista.

Pero si bien en San Agustín vive esta raíz hacia un movimiento que, en el extremo, se dirige contra la imagen esencial del hombre, no obstante por otro lado, tuvo también una influencia profunda sobre los pensadores que en la Edad Media continuaron y completaron esta imagen esencial. El desarrollo conduce a través de Escoto Erigena y San Anselmo a San Alberto Magno, a lo cual se une la influencia importante de los árabes. La verdadera coronación y perfección, empero, de esta dirección se encuentra en Santo Tomás.

La decisiva reforma de la concepción del hombre en Santo Tomás, consiste en lo que se destaca claramente la sustancialidad individual del alma espiritual, un problema, que en Aristóteles quedó todavía equívoco y por eso ofreció al averroísmo un punto de partida. En Santo Tomás está unificado de este modo, la idea fundamental de la singularidad e indelebilidad del alma humana con la idea del ordo objetivo de esencias.

Es cierto que el principio de la individuación en Santo Tomás, lo mismo que en Aristóteles, es todavía la materia y también el alma es la forma del cuerpo. Pero el centro de gravedad yace no tanto en la forma, sino más bien en el compuesto de forma y materia, de alma y cuerpo. La legítima subsistencia y personalidad corresponden al compuesto, al alma en su unidad sustancial con el cuerpo. Es verdad que el alma racional, también cuando está separada del cuerpo, puede ejercer las funciones de la vida puramente espiritual; pero en este estado no es una personalidad completa, ya que es incapaz de realizar las funciones vitales inferiores. El alma humana, por lo tanto, está creada para vivir unida con un cuerpo; esto es su inclinación natural. A esta teoría filosófica corresponde la doctrina teológica, donde en realidad no sólo el alma sino el compuesto es inmortal, puesto que, según la teología cristiana, hay también una resurrección del cuerpo.

El alma no sólo es el principio de la vida espiritual-moral, sino también de la sensitiva y vegetativa. Y más aún, ella es incluso el principio de la corporeidad y se une inmediatamente con la materia prima. Por consiguiente, existe en el compuesto humano sólo una única forma. En esto estriba una diferencia principal entre la doctrina tomista y la de la escuela franciscano-

agustiniana, que enseñó una pluralidad de formas en el ser humano. Según Santo Tomás el hombre se constituye de materia prima y de una sola forma, como únicos principios esenciales.

Si de este modo la sustancialidad y formación esencial es uno de los fundamentos de la antropología tomista, el otro es su ser preferido a órdenes objetivas del ser, dados de antemano. Todo el ente tiene en el *ordo* su lugar bien determinado. Éste resulta de su esencia incambiable, supraterrenal. Y así también, el hombre está determinado y formado por los órdenes fijos. Al *ordo* de ser corresponde un *ordo* de valor también claramente preciso. La tarea del hombre consiste en el conocer suficientemente este orden y someterse a él. Tiene que realizar su esencia tan puramente como sea posible y con eso cumplir con su tarea en el cosmos. Su actuar debe guiarse por principios de valor absolutamente válidos. Tiene que preferir siempre el valor superior frente al inferior. Por eso precede el conocimiento al querer actuar. De esta manera el ser del hombre está referido en cada caso, en todos los aspectos teóricos y prácticos, a este orden general de esencialidades.

No hay que olvidar, ciertamente, por la generalidad objetiva de estos órdenes, que se originan de la creación de un Dios personal, el cual por cierto, también en sí mismo lleva principios de esencia eternos e inmutables, pero no obstante es una personalidad viviente y libre. Y aquí se juntan íntimamente los dos aspectos de la imagen tomista del hombre. Así como la persona creadora de Dios está ligada estrechamente con el ordo general total, así también la personalidad singular sustancial del hombre está ordenado hacia las esencialidades objetivas que le corresponden. Ambos elementos están unificados inseparablemente en una totalidad coherente y verdadera.

La concepción tradicional del hombre que logró en Santo Tomás su culminación, encontró su continuación también después de la Edad Media, en corrientes importantes de la Edad Moderna y Contemporánea. Sobre todo el movimiento neotomista, ha realizado aquí una obra fecunda, aparte del Suarezianismo, neoagustinismo y otros. En el presente, el neotomismo pertenece de nuevo a las grandes corrientes determinantes de la filosofía y su imagen del hombre ejerce una influencia considerable.

Es verdad que la antropología tradicional tenía que enfrentarse con muchas direcciones opuestas, las cuales, empero, algunas veces reaccionaron fecundamente sobre ella. Citaremos sólo las más importantes.

Uno de los ataques más agudos contra la imagen esencial del hombre proviene del campo del naturalismo. La filosofía tradicional, rechaza esta acentuación unilateral de los procesos naturales en el hombre, y combate la trivialidad y vaciedad de interpretación mecanicista de mundo y hombre. No

obstante, no niega el bosquejo de una doctrina del hombre, pero lucha contra toda unilateralización en esta dirección. Los dominios inferiores del ser tienen que insertarse en un cosmos total de escalones que comprehende todo, otorga a todo su sentido y está ordenado últimamente hacia su Creador.

Otro peligro amenaza la antropología tradicional de parte de las direcciones individualistas, personalistas y existencialistas, que hoy en día se encuentran especialmente en el primer plano. Pero la posición tradicional señala frente a éstas, que a ella tampoco es extraña la idea de la personalidad humana, libre, individual con sus aspectos existencialistas, que aquí se acentúa tanto. Pero precisamente esta acentuación de la persona libre necesita, según esta posición, como complemento necesario la relación con esencialidades absolutas. De otro modo corremos el peligro de la disolución. El ser mismo de la persona necesita la insertación en el marco de la humanidad general.

Y este peligro de la disolución se aumenta aún más en las antropologías irracionalistas, que quieren interpretar al hombre desde un devenir vital, irracional, inconsciente en lucha contra el irracionalismo con su espíritu superficial, abstracto y mecanicista. Pero la respuesta de la filosofía tradicional, a este concepto de espíritu no reza: rechazo del espíritu y glorificación de la vida irracional, sino: renovación y revivificación del espíritu. No hay que suprimir los lados irracionales del ser humano, pero también tienen que referirse a la esencia total del hombre.

Existe todavía otra antropología opuesta a la tradicional, a la cual hoy corresponde una gran importancia, la trascendentalista. Aquí se trata de conseguir una reconstrucción de principios y órdenes generales por medio de una constitución desde el sujeto. Pero a un pensar, que parte de un ordo cósmico absolutamente válido, le parecen estos ensayos artificiales y falsos. El papel del sujeto es exagerado desmedidamente en el sentido idealista. La naturaleza esencial de hombre no puede ser captada por una construcción trascendentalista, sea ésta tan comprehensiva y profunda como se quiera.

Así la imagen tradicional del hombre se mantiene en su lugar entre las grandes concepciones filosóficas del presente, como la herencia que nos han regalado los genios más grandes de Occidente.

WALTER BRUNING
Profesor en la Universidad de Córdoba.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL DIALOGO ENTRE J. P. SARTRE Y ALBERTO CAMUS

Se sabe que *L'Homme révolté* de Alberto Camus ha provocado una viva reacción de parte de J. P. Sartre. Esta reacción, de hecho, había sido en primer lugar interpretada por Jeanson en una nota crítica de *Temps Modernes*. Camus le respondió allí mismo largamente en una "Carta al Director de *Temps Modernes*", que determinó las torrentosas réplicas de Sartre y de Jeanson. Quisiéramos proponer aquí algunas reflexiones sobre este diálogo.

"Diálogo" es una manera de hablar. Porque, por una parte, se trata más bien de monólogos yuxtapuestos. Casi 70 páginas de apretados caracteres de *Temps Modernes* (agosto 1951), conteniendo, de Camus, la "Carta al Director de Temps Modernes", la "Respuesta" de J. P. Sartre y la "Carta" de Jeanson a Camus ("Para decirle todo..."), nos atiborran, si puede decirse, de una prosa copiosa, en la que los autores se hablan menos los unos a los otros que a un público encargado de juzgar el conflicto. Estas "Cartas", de hecho, son a la vez tratados y declaraciones de principios y todo esto según las mejores reglas de la retórica. Nada falta allí: conjuros patéticos, litigios pro domo, semblanzas, enunciados, desarrollos y conclusiones, prosopopeyas, ironías e indignaciones y palabras mordaces. Se dirige evidentemente al foro con todos los artificios propios de ese género.

Por otra parte "diálogo" significa conversación amistosa, en la que los interlocutores tratan de comprenderse. Nada de esto tenemos aquí, donde todo es disputa y rechazo. Se trata, en el sentido vulgar de la palabra, de "una explicación" en la que las justificaciones y los argumentos tienen valor de proyectiles. De parte de Sartre (para emplear su vocabulario) este torrente oratorio se reduce a esto: "Señor, usted es un cochino". Y se lo voy a probar en cuarenta páginas "¿No soy aún muy desesperadamente lacónico, sino para tratarlo con miramiento?"

A pesar de todo, este curioso "diálogo" tiene un sentido. Primero aporta sobre los puntos de vista de Sartre y de Camus preciosas luces. Después toca algunos de los problemas más graves de nuestro tiempo. Bajo este aspecto voy a tratarlo aquí.

Jeanson hacía notar en primer lugar y se burlaba "del huracán de entusiasmo que se ha desencadenado, hacia la derecha, sobre los pocos altos lugares de la Francia eterna". Argumento muy débil y que se parece al após-

trofe parlamentario: "Ve de qué lado eres aplaudido". Pero Jeanson agregaba que Camus había sacrificado "un gran libro que faltaba" a la "pseudo-filosofía de una pseudo-historia de las revoluciones". Allí está, en resumen, el motivo esencial del mismo Sartre contra Camus. "Una mezcla de " suficiencia oscura y de vulnerabilidad, escribía, siempre me ha desanima- " do para decirle las verdades enteras. El resultado es que ha llegado usted a " ser la víctima de una triste intemperancia que oculta sus dificultades in- " teriores y que usted llama, creo, mesura mediterránea. Una dictadura vio- " lenta y ceremoniosa se ha instalado en usted que se apoya en una buro- " cracia abstracta y pretende hacer reinar la ley moral. Usted era el primer " servidor de su moralismo, al presente se sirve de él. ¿La república de las " almas inocentes habría nombrado a usted su acusador público?"

Pero esto no son más que flores retóricas. Yendo más al fondo, se comprueba que se trata, de parte de Sartre, de un proceso por "desviacionismo de derecha". En otros términos. Camus parece tomar contra la historia (historia interpretada en sentido marxista-comunista) el partido de lo eterno (de lo eterno sin Dios, pero que aquí poco importa), el partido de la verdad contra la realidad, "en nombre de una amarga sabiduría que se esfuerza por negar el tiempo". Camus se abandona, dice Sartre, al engaño del alma y de la idea. Propone una libertad vacía y se hace cómplice de todos los que quieren persuadir a los oprimidos de buscar la grandeza en una despreciada pero ineficaz resignación a la suerte injusta que les ha sido deparada. ¡Reproche notable por parte de Sartre que ha propuesto la noción de una libertad vacía, pura, sin contenido!

Camus ve en las luchas presentes "el duelo imbécil de dos monstruos igualmente abyectos". Se pregunta si la historia tiene un sentido, olvidando que "el problema no es el de conocer el fin de la historia, sino de darle uno". "Si usted dice que este mundo es injusto, ya ha perdido la partida: está ya fuera, en tren de comparar un mundo sin justicia con una justicia sin contenido".

A esta acta de acusación, ¿qué responde Camus? Como ninguna receta permite conciliar la honestidad y la eficacia, su respuesta reposa sobre el buen sentido, que puede ser, después de todo, hoy, una forma de coraje.

a) "No se decide la verdad de un pensamiento según está a la derecha o a la izquierda y menos aun según lo que la derecha y la izquierda decidan hacer de la misma".

b) "Mi libro no niega la historia, sino que critica sólo la actitud que trata de hacer de la historia un absoluto (...). Liberar al hombre de toda traba para de inmediato enjaularlo prácticamente en una necesidad histórica, viene a ser arrojarlo a no importa qué partido, supuesto que éste no tenga otra regla sino la eficacia".

c) Respuesta "ad hominem": "Hay arrepentimiento, en efecto, en el caso de aquellos intelectuales burgueses que quieren expiar sus orígenes, aunque sea al precio de la contradicción y de una violencia hecha a su inteligencia". Así es como Sartre ha criticado al comunismo, pero sólo tomando de él perfectamente el aspecto maléfico, que no lo es menos *para él*, porque, piensa Sartre (y escribe Jeanson), "ignoramos si la revolución auténtica no es una mera quimera y si las perversiones de esta empresa no son, tenien-

do en cuenta todo, preferibles a su aniquilación". Lo que resulta evidentemente a estar por el comunismo, sin estarlo, pero estándolo.

¿De qué parte, pues, está la "mistificación?" ¿La doctrina de Sartre no está contradicha cada día por su política, y su gusto por la eficacia no irá paradojalmente con una ineficiencia total? Sartre no ha puesto nunca más que su dirección en el sentido de la historia.

Y asimismo, por su parte, está minado por la contradicción, no sólo práctica sino también teórica. Pues lo que se puede decir de su posición es que no brilla ni por la lógica ni por la coherencia. En efecto, ¿de qué se trata, reducido a lo esencial? Camus comete el error irreparable de creer en una verdad que no está sometida a las vicisitudes temporales y que, lejos de resultar de la historia o de identificarse con ella, tendría en cierta manera valor absoluto. Porque, dice Sartre, no hay absoluto y el solo problema que se plantea es el de imponer un sentido a una historia que, por sí misma, no tiene ninguno. En sí, no hay ni fin ni sentido, pero desde que se elige, todo toma un sentido.

Esto lo sabemos, y en suma Pirrón ya lo había dicho. Pero encuentro algunas dificultades, del punto de vista mismo de Sartre. Porque primero, si el sentido de la historia y del mundo resulta de una elección absoluta, y que nadie ni ordena ni aconseja, sino la pura decisión del que elige, ¿cómo comprender la cólera de Sartre delante de la elección de Camus que, de todas maneras quiere la suya? ¿Cómo comprender esta pretensión de tener razón, si no hay razones? En un universo indiferente y alógico, vacío de todo sentido absoluto y de todo otro sentido, todas las elecciones son válidas y confluyen igualmente en el absurdo. La polémica no tiene asidero y el conflicto no tiene excusa.

Pero este arreglo es demasiado "ad hominem". Los hombres ordinariamente se salvan por el ilogismo, y la acción obliga felizmente a negar los falsos principios. Dejémosle, pues, a Sartre la chance de salvarse y de justificar por su cólera una elección que no tiene justificación.

Lo que me inquieta, es ver nacer aquí un nuevo absoluto, más tiránico seguramente que el de Camus. Porque, tal como Sartre la concibe, es la historia que deviene lo absoluto, esto es, la medida y la regla universal, como para Protágoras, que invocaba también al hombre, no al hombre de derecho, si se puede decir, sino al hombre de hecho, a saber la historia. Hénos aquí víctimas de la facticidad, esclavos de lo dado, atados a lo irracional. Pero en este caso, ¿qué puede significar el acto de *elegir?* La alternativa, condición de la elección, desaparece; y al mismo tiempo la libertad. O al menos, ésta es sólo esa vaga espontaneidad que consiste en asumir el acontecimiento que no se puede recusar, —y la regla suprema de la acción se agota en la eficacia. El fracaso es falta. El esfuerzo por corregir las fatalidades de la historia es crimen. Más aun, no hay otro crimen.

Estas consecuencias no son meramente teóricas, puesto que, finalmente, el único reproche que Sartre encuentra contra Camus, es de no estar "dentro del sentido de la historia". Pero, preguntaría, ¿qué sentido de la historia? Si se trata de un sentido de hecho, de un simple dato, somos esclavos de la historia y es ella la que nos hace, y deviene absurdo y criminal pretender sustraerse a su curso. ¿Trátase por el contrario, de un sentido de derecho, en cierta manera, esto es, del sentido ideal de la historia, del sentido que de-

bería tomar? En este caso, es necesario que haya un absoluto que trascienda la historia y del que saquemos la ley de su movimiento, el sentido que debemos darle. Pero esto es incompatible con la doctrina de Sartre.

La verdad es que Sartre juega sobre dos tableros, a la vez: sobre el de lo absurdo y sobre el de lo absoluto. Porque, ¿cómo reprochar válidamente a Camus de arriesgar sacrificando al platonismo de la idea, satisfacerse en comparar un mundo sin justicia con una justicia sin contenido? El que invoca la justicia, evoca ya lo absoluto, desde que la justicia no se reduce al hecho y a la historia, lo que sin embargo es el punto de vista de Sartre, el que vacía la justicia de toda especie de sentido. Y por añadidura del de la libertad. Pues si la libertad en la que según Sartre, se acaba la justicia, ha de realizarse y de realizarse por su encuentro con el mundo, ¿cómo definir la naturaleza y la medida de este encuentro, es decir, el contenido de la justicia?

La libertad no se puede encadenar a nada, según el texto sartriano, ni siquiera a la libertad. "Quererse libre", aún es una manera de alinear la libertad que es injustificable.

Sartre, además, no hace de estas condiciones concretas condiciones de la *libertad* sino por la ilusión de escapar así a la contradicción. Pura ilusión, en efecto, puesto que es por una decisión de la libertad que estas condiciones son definidas como las propias de la libertad. En otros términos, es necesario, si se quiere dar a la libertad un contenido concreto, o bien decir que la realización de la libertad (y por consiguiente de la justicia) *depende* de estas condiciones y, en este caso, la libertad está "encadenada" (en el sentido sartriano: depende de imperativos extrínsecos), o bien decir que se identifica con esas condiciones y desde entonces no se define por esas condiciones sino por una pura decisión que todo intento de justificación lleva al círculo vicioso. Es lo mismo decir que la libertad y la justicia no tienen literalmente ningún sentido y que resulta también imposible decir que ellas se realizan concretamente más bien de una manera que de otra. Puesto que no hay "sentido" y "dirección" sino por relación a un fin.

Sartre se empeña en vano en reinstalar un sentido en el seno de un mundo absurdo. Sería necesario poder admitir que todos los actos del hombre pueden presentarse como medios para un fin que no existe y que es imposible definir de cualquier manera. Pero estos medios, al mismo tiempo si no son calificados con relación a un fin, tomarían valor absoluto en un contexto doctrinal que rechaza todo absoluto. Nos ha cercado la contradicción.

Tales son las reflexiones que inspira este "diálogo" entre Sartre y Camus. La verdad es que de hecho, no "dialogan" porque ellos no se encuentran. Siguen caminos opuestos. Mas, por otra parte, ninguno de ellos sigue su camino hasta el fin. Invocando una "mesura mediterránea", capaz, según él, de mantener la revolución y la sublevación que la anima en los límites dentro de los cuales serían positivas, fieles aun a su inspiración, que es la de hacer reinar la justicia en el mundo; Camus no propone ningún principio que imponga esta mesura y este freno. Esta moral de la mesura no tiene justificación, porque no reconoce ningún absoluto que dé un sentido a la historia y a la inquietud humanas. Estamos más bien, con él en el dominio de la estética donde las puras destrucciones de la revolución y del ilogismo interno que la hace negarse a sí misma en un propio éxito, ins-

piran cierta repugnancia al hombre de gusto, que tiene la pasión del orden y de la mesura.

Sartre, en resumen, tiene alguna razón al encontrar que esto no conduce muy lejos. Pero su protesta apunta mucho más a todo lo que está implicado en la posición de Camus, a saber esta especie de llamado, todavía encubierto e impreciso, a un absoluto que daría un sentido a la historia. ¡Sartre delante de lo absoluto es como el diablo delante del agua bendita! Y sin embargo, por una contradicción que evidentemente le escapa, no cesa a su vez de postular lo absoluto, especialmente bajo la forma de una historia que sería en sí misma, como tal, su propia justificación. Pero por la misma razón, reniega de esta libertad de la que hacía el valor más alto, puesto que la única libertad que queda, desde este punto de vista, es la de hacerse esclavo de la historia, de sumergirse en su corriente; y esto, Camus tiene razón en reprochárselo.

La lección de este debate sin salida, es sin duda, primero, que el hombre no puede prescindir de un absoluto, esto es, de un principio que trascienda y domine la historia y sus contingencias; segundo, que este absoluto no tiene ningún sentido ni siquiera el de absoluto, si este absoluto no es Dios. Sin duda, la afirmación de Dios no es suficiente para resolver todos nuestros problemas: el hombre lleva la responsabilidad del mundo y de la historia y vuelve a sí mismo, por un esfuerzo perseverante en hacer fecunda la sublevación (es decir el sentido profundo que debe tener de las injusticias de la historia). Mas se debe decir también que sin Dios, ninguno de estos problemas se puede resolver. Hay que elegir entre Dios y el Absurdo.

REGIS JOLIVET
Catedrático y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lyon.

Versión del francés por
JOSE P. BEZIC
Del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Eva Perón

LA ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO

SUMARIO

1.- La realidad del libre albedrío — 2.- El acto libre es un acto mixto — 3.- La raíz intrínseca de la libertad. — 4.- La acción libre supone la indeterminación del juicio — 5.- Hacia lo absoluto a través de lo relativo — 6.- La elección — 7.- Falsedad de la antinomia: causalidad libre, causalidad natural — 8.- Imprevisibilidad del acto libre — 9.- La libertad: principio del bien vivir.

1. — Nos proponemos inquirir aquí cuál sea la naturaleza y las condiciones de posibilidad del acto libre, como así también fijar las condiciones que lo legitiman, mediante la experiencia y el análisis reflexivo. Para ello comenzamos por considerar la realidad del libre albedrío.

La realidad del libre albedrío es atestiguada en forma inmediata por nuestra propia conciencia. En efecto, todos tenemos la evidencia inmediata y absoluta de que comos libres y esta convicción es en nosotros, juzgamos o razonamos. El sentido común no puede, pues, dudar de la existencia real y objetiva del libre albedrío. La expresión de Bergson: "el sentido común cree en el libre albedrío" (1) es absolutamente verdadera. Habría que aclarar, empero, que si el sentido común *cree* en la existencia de la libertad de albedrío, como afirma Bergson, es simplemente porque asienta su creencia en la experiencia misma; su creencia es, entonces, creencia fundada.

Todos estamos tan absolutamente ciertos de que hay cosas sobre las cuales tenemos dominio cuando podemos hacerlas a voluntad, como así también de que hay otras que nos acaecen por necesidad: así, nadie puede sustraerse a la vejez o a la muerte; pero nadie, tampoco, puede querer algo sin la voluntad expresa de quererlo. Y aquello sobre lo cual, en primer lugar, tenemos dominio es nuestra propia voluntad que siempre está sujeta a nuestro poder. "Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est" (2). Lo que constituye a la voluntad como *nuestra* es precisamente el poder que sobre ella ejercemos. " Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate" (3). Mi voluntad y el acto de mi voluntad me pertenecen, pues, absoluta y exclusivamente a mí mismo; por ende, una y otro son también absolutamente imparticipables. De ahí que nuestra voluntad sea libre y responsable; la libertad de la voluntad se funda, entonces, en el poder que sobre ella tenemos, pues nada es libre en nosotros sin que sobre ello ejerzamos un cierto dominio.

Hemos afirmado al comienzo un conocimiento experimental e inmediato de la libertad. Pero la experiencia de la libertad no precede jamás al acto, sino que más bien lo presupone y lo sigue. La experiencia de la libertad es conciencia de nuestros propios actos sucesivos a los cuales atribuimos una fuente común; a saber, la tendencia racional. La realidad de esta potencia no nos es librada, pues, de modo inmediato, sino a través de sus actos. En

---

(1) *Los Datos Inmediatos de la Conciencia*, Madrid, ed. F. Beltrán, trad. de D. Barnes, cap. 3, p. 122.

(2) *San Agustín, De Lib. Arb.*, III, cap. 3, 7.

(3) *Ibid.* 8.

otros términos, asumimos conciencia de su existencia en la medida en que verificamos actos sucesivos que en ella tienen su principio.

De cuanto antecede se desprende que la libertad es atributo esencial de la voluntad; aquélla se define fundamentalmente como una perfección de la voluntad en orden al mantenimiento que la precede y en orden al fin que la prosigue. "Et ideo libertas est virtus quaedam voluntatis in ordine ad intellectum praecedentem, et finem sequentem" (4). La tendencia racional tiene así en la libertad su última perfección.

El libre albedrío es una cualidad metafísica inserta en la estructura misma de la sustancia racional; aquél constituye un cierto bien y una cierta perfección que la persona no ha buscado ni conquistado y que por esto mismo reviste un carácter instrumental, ordenado en cuanto tal a la conquista del último fin de la persona humana. Tocamos así la doble raíz de la libertad: por una parte, la espiritualidad de la criautra racional; por otra, su ordenamiento al último fin o Bien trascendente. Por haber desconocido todo esto, psicólogos de la talla de Bergson y James han sido conducidos a un falseamiento del problema del libre albedrío. El primero, ha hecho de la libertad de espontaneidad la única libertad posible: "Se llama libertad, dice, a la relación del yo concreto con el acto que lo realiza" (5). Se ha quedado en el dominio de la libertad de coacción, pero ha desconocido la naturaleza de la libertad de necesidad intrínseca, que es la libertad verdadera y profunda. "La liberté vraie n' est pas la *libertas a coactione*, mais la *libertas a necessitate*" (6). En suma, Bergson ha reducido la libertad a la pura espontaneidad. W. James, por su parte, ha hecho de la cuestión del libre albedrío una cuestión de mayor o menor esfuerzo de atención. "La cuestión de hecho en la controversia sobre el libre albedrío es, pues, extremadamente simple. Sólo se relaciona con la cantidad de esfuerzo de atención que en todo tiempo podemos presentar" (7). La idea que concentre mayor cantidad de esfuerzo de atención saldrá vencedora. Pero James ha escogido como prototipo de acción voluntaria a la acción ideo-motora, aquélla precisamente que nada tiene de voluntario y que, por el contrario, podría ofrecerse como el prototipo de la acción automática. De ahí que su análisis del libre albedrío concluya en el más estrecho determinismo: "... no debe esperarse de un psicólogo que sea imparcial, habiendo tan poderosas razones en favor del determinismo" (8). Es evidente que el ser conocido no basta para mover el apetito; es preciso, además, que lo *conocido* sea *deseable* o *apetecible*. Por ende, es desconocer la naturaleza apetitiva de la voluntad agotar su acto en un esfuerzo de atención sobre la idea. En fin, James, más que resolver el problema del libre albedrío lo ha cercenado de raíz, declarándolo gratuitamente, insoluble desde el punto de vista psicológico. Así afirma: "El hecho es que la cuestión del libre albedrío resulta insoluble en bases estrictamente psicológicas" (9). Por eso reserva su discusión a la metafísica. Por el deconocimiento de la naturaleza de la volición racional, James ha sido conducido necesariamente a negar la

(4) *In Politic.*, VII, lect. 5, 1125.
(5) *Op. cit.*, cap. 3, p. 176.
(6) E. PEILLAUBE, *Caractère et Personnalité*. París, Téqui, s|f, p. 166.
(7) *Compendio de Psicología*, Buenos Aires, Emecé, 1947, p. 540.
(8) *Ibid.*, p. 541.
(9) *Ibid.*

realidad del libre albedrío; es que él ha ido a buscarlo precisamente allí donde no existe: en el dominio de los automatismos.

2. — La causalidad recíproca de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, se hace solidariamente inteligible en el acto libre. Este es un acto emanado de la persona en cuanto persona, en el cual tanto la inteligencia como la voluntad tienen parte: la primera, formulando un juicio; la segunda, aprobándolo. En el acto de la persona se da, pues, la consonancia perfecta, la síntesis admirable de la inteligencia y la voluntad; es un acto mixto que participa tanto de la una como de la otra, aunque bajo razones diversas.

La razón, a más de su esencial función especulativa, por aplicación al acto adquiere una dimensión práctica. Es decir, la razón, de sí especulativa deviene práctica respecto a la conducta del hombre. El acto libre presupone el saber de lo que se ha de hacer; y puesto que aquél está precedido de un pesar inteligente de los motivos, nada hay, entonces, más distante de una reacción puramente espontánea y sin dirección. Toda vez que queremos, queremos algo, y eso que queremos debe ser de algún modo visualizado por su espíritu. "Qui enim vult, profecto aliquid vult; quod nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest" (10). El conocimiento de la inteligencia precede naturalmente al movimiento de la tendencia, lo hace posible y le confiere sentido. El querer de la voluntad está, pues, penetrado de razón, del mismo modo que el juicio imperativo o juicio práctico-práctico está saturado de voluntad. De esta suerte, el acto libre, aunque substancialmente voluntario, está también, penetrado de intelectualidad; es libre a condición de ser razonable, pues aquél no es más que el fruto de una atención concentrada y reflexiva prestada al dictamen de la razón. La libertad consiste precisamente en someterse a las exigencias de la verdad contemplada por la inteligencia. "Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati" (11). Esta es la verdadera y profunda libertad, aquélla sólo el hombre conoce: ella nace precisamente cuando la inteligencia está fijada y reposa en la contemplación de lo absoluto. "Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate" (12). La verdadera libertad reposa, en último término, en lo absoluto, principio de su fijeza y seguridad.

Por lo demás, conviene no olvidar que el acto libre es un acto vital que compromete tanto a la inteligencia como a la voluntad, aunque no en proporción idéntica; es el acto de un sujeto que *sabe* aquello que *quiere*. La voluntad no sabría lanzarse hacia lo desconocido; de ahí que un motivo desconocido sea una contradicción en los términos. Una doble causalidad viene a incidir así en el acto libre; por una parte, el motivo conocido interviene como causa formal; por otra, el yo que lo escoge a través de la voluntad interviene como causa eficiente. El acto voluntario libre guarda, pues, una doble referencia: al motivo que lo determina y a la voluntad que lo ejecuta. Por lo cual el acto libre participa tanto de la razón como de la voluntad, conservando por cierto cada cual su función específica en la unidad y simplicidad del acto: pues la razón no puede dejar de juzgar, como la voluntad no puede

(10) *De Lib. Arb.*, III, cap. 25, 75.
(11) *Op. cit.*, II, cap. 13, 36.
(12) *Ibid.*

dejar de querer. El juzgar es, pues, un acto propio de la razón. Sin embargo, la libertad de juzgar pertenece inmediatamente a la voluntad y sólo mediatamente a la razón. "Libertas iudicandi est voluntatis inmediate" (13). Puesto que la razón y la voluntad vienen a incidir en el acto libre, aunque bajo razones diversas, es claro que una y otra potencia han de incluirse necesariamente en la definición del libre albedrío. Este designa a la voluntad, no absolutamente considerada, sino en orden a la razón. "Quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem" (14). En una palabra, el libre albedrío es la voluntad misma en cuanto dice orden a la razón.

En definitiva, el acto libre es un acto mixto; él tiene a la voluntad por sujeto, pero también tiene a la inteligencia por causa formal, pues la voluntad va siempre en pos de la idea y del juicio de la inteligencia; más aún, el juicio de la inteligencia hace la inteligibilidad inmanente del acto libre. Este es, substancialmente, el libre juicio práctico que tiene a la voluntad por fuente, *Liberum de voluntate judicium.*

De cuanto acabamos de decir se desprende que las dos potencias nobles del espíritu son solidarias en la producción del acto libre y si no es posible disociar el querer de lo pensado, el acto libre será a la vez intelectual y voluntario, aunque primaria y fundamentalmente sea lo último, pues la voluntad es el sujeto responsable del acto libre: en éste el intelectualismo y el voluntarismo se han hecho solidarios; es la armonía de las potencias espirituales. Así entendido el acto libre es fundamentalmente un querer juzgado y un juicio consentido.

3. — Agente libre es aquél que es causa o principio de su propia operación. "Liberum autem est quod sui causa est" (15). Aquél obra por sí mismo erigiéndose de esta suerte en causa próxima de su misma operación. "Omne quod est liberi arbitrii agit, et non solum agitur" (16).

Es en nosotros mismos donde reside la capacidad de juzgar libremente. Por eso, decimos que realizamos libremente algo cuando está en nuestro poder el realizarlo. "Nam secundum hoc aliquid fieri dicitur quod est in potestate facientis" (17). Y esto le adviene al agente libre en cuanto tiene en sí cierta potencia, a saber, la voluntad racional y no sólo un hábito, aun cuando aquella potencia pueda ser perfeccionada por el hábito.

La naturaleza propia de la voluntad es ser un apetito inteligente, es decir, capaz de discernir su valor propio a los motivos que la seducen. Por tanto, si queremos comprender adecuadamente la naturaleza de la actividad específica de la voluntad, es preciso que no desconozcamos su más íntima naturaleza: la de ser una tendencia penetrada de razón. Ahora bien, el acto libre se incluye necesariamente entre los actos voluntarios; aquél está radicalmente en la tendencia racional como el efecto en la causa. Más aun, él constituye la mejor realización de lo voluntario. La voluntariedad es, pues, la primera nota constitutiva del acto libre. Pero es preciso

(13) Q. D. *De Verit.*, q. 24, a. 6 ad. 3.
(14) *Ibid.*, ad. 1.
(15) *Ibid.*, a. 1 c.
(16) *Ibid.*, a. 2, s. c.
(17) *Ibid.*, a. 4 c.

añadir todavía, como segunda nota esencial, la indiferencia activa con que el acto libre se nos presenta signado por la espontaneidad, la cual rehusa toda coacción procedente de un agente exterior, pues el acto libre es acto vital y en cuanto tal exige un principio interior; por la segunda, se nos ofrece como producido por una potencia no determinada que puede encanzar su acción en un sentido o en otro, reservando para sí la libertad de iniciativa; pero no se trata aquí de una indiferencia pasiva, sino más bien de una indiferencia activa y dominadora. En efecto, la indiferencia en que se encuentra la voluntad respecto a los bienes relativos no es una indiferencia pasiva, (18) sino esencialmente activa o arbitrativa. La primera colocada en la línea de la potencia entraña imperfección y exige ser superada. La segunda, en cambio, se promueve en la línea de la actualidad y consiste fundamentalmente en la potestad de obrar o de no obrar. Esta última se proyecta no sólo sobre los actos o efectos de la libertad, sino también sobre el juicio mismo que mueve a la voluntad (19). Este matiz de indiferencia activa que caracteriza al acto libre es aquello que lo especifica y determina dentro de la determinación genérica de lo voluntario: o mejor dicho, es lo que hace libre al acto voluntario. "El acto libre es, pues, libre por la cualidad de indiferencia activa que afecta a la voluntad" (20). La indiferencia, o sea la no necesidad en el obrar constituye, entonces, a lo libre y es por esa nota que se opone a lo necesario. Por consiguiente, esta indiferencia o indeterminación radical de la voluntad es el constitutivo formal de la libertad.

Unicamente un ser dotado de razón puede determinarse a obrar con libre juicio, pues sólo él conoce el bien en su pura inteligibilidad. Dado, pues, el entendimiento, se sigue necesariamente el libre albedrío. "Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium" (21). Y bien, después de haber demostrado que el libre albedrío no es un hábito, Santo Tomás concluye afirmando que es potencia. De ahí que el ser facultad ha de incluirse necesariamente en la definición del libre albedrío. "Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii" (22). Pero es preciso añadir que es potencia apetitiva radicada en la razón como en su causa. El libre albedrío se define, pues, como un apetito intelectual. De cuanto antecede se desprende que el conocimiento intelectual y la indiferencia del juicio práctico que tiene su origen en dicho conocimiento constituyen la raíz intrínseca de la libertad.

La razón confiere al acto libre su carácter humano. Quiere decir, entonces, que nuestros actos son libres, y por consiguiente, humanos en la justa medida en que son informados por la razón; ésta es quien les da su forma y su especificación; o sea, es ella quien los torna razonables y humanos. De aquí se desprende que la inteligibilidad del acto libre tenga su principio en la razón. Siendo ésta, pues, la raíz misma de la libertad, toda la problemática del libre albedrío se retrotrae, en último término, a un problema de conocimiento y de juicio; toda la razón de la libertad viene a ser así

---

(18) "Quare ista indifferentia potentialitatis non est de ratione liberi". J. de Sto. Tomás, *Phil. Nat.*, q. 12, a. 2.

(19) Cfr. *Ibid.*

(20) O. N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, Buenos Aires, ed. del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941, p. 195.

(21) *Summa Theol.*, I. q. 59, a. 3 c.

(22) *Op. cit.*, I, c. 83, a. 2 ad 2.

determinada por la modalidad del conocimiento. "Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet" (23).

Resumiendo, para que exista libertad de albedrío se requiere que la actividad proceda de un principio interior (*ab intrinseco*) que sea intrínsecamente indeterminado, de suerte que esta indiferencia activa *ab intrinseco* constituye y define la libertad de albedrío.

4. — Mientras el animal se mueve sólo con juicio natural, el hombre, ser capaz de juzgar sobre lo que ha de obrar, se determina con un juicio emanado de la razón. Si el deseo asume una modalidad particular en el alma humana es porque en ésta se da en dependencia del conocimiento racional. En efecto, únicamente el hombre conoce el fin en su pura formalidad de tal, los medios a él conducentes y el ordenamiento de éstos a aquél. Unicamente el hombre se promueve en la línea que un principio espiritual le señala; o sea, que el principio de la acción humana es un juicio de la razón. Quiere decir, entonces, que si la acción del hombre es libre, lo es precisamente en razón de la libertad del juicio que la especifica; el hombre es un agente libre a causa de que en la base de su acto propio se da la indeterminación del juicio. "...et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo" (24).

El apetito elícito supone la inclinación natural de la inteligencia hacia su objeto; y esta proclividad natural de la inteligencia hacia lo inteligible, su bien propio, es precisamente aquello que desencadena los actos de la volición racional, pues el apetito elícito no es más que amor a lo conocido. Se ve, pues, que el apetito racional se da en continuidad perfecta con el conocimiento racional y que el acto de la volición racional presupone y sigue al conocimiento del bien; la voluntad se define, entonces, como tendencia hacia el bien conocido. De todo lo cual se desprende que el juicio precede y preside siempre la acción voluntaria libre. En efecto, la elección demanda el discernimiento y el juicio de la razón en torno a los bienes, desde que la voluntad se mueve siempre conforme a un programa que le es trazado por la razón sin que, por lo demás, ello comprometa en lo más mínimo su radical libertad. Desde el instante en que yo me decido, mi acción tiene ya una dirección; ella se promueve entonces hacia un fin y goza, por tanto, de una cierta fijeza; suspendida de un motivo, mi acción se hace consistente. Ya se ve, pues, que sin juicio no hay decisión, dado que ésta depende estrictamente de aquél. El movimiento de la tendencia es regulado por el juicio dado que aquélla no sabría determinarse a algo sin la mediación del juicio que le presenta su objeto. El acto libre procede inmediata y realmente de la voluntad, como ésta, a su vez, depende y es movida realmente por el objeto contenido en el juicio de la razón. El movimiento de la voluntad pende, entonces, realmente del dictamen de la razón como el móvil pende del motor, (25) de suerte que toda variación en el dictamen de la razón produce una variación paralela en el movimiento de la tendencia.

---

(23) Q. D. *De Verit.*, q. 24, a. 2 c.
(24) *Ibid.*, a. 1 c.
(25) Cfr. JUAN DE SANTO TOMAS, *Phil. Nat.*, IV, q. 2, a. 2.

Por lo demás, si la voluntad es indiferente respecto a los motivos es porque también lo es el conocimiento; dicho de otro modo, la indiferencia de la voluntad tiene su raíz en la indiferencia del juicio. Los motivos propuestos por la inteligencia no le arrancan su adhesión indefectible, pues poseyendo el dominio sobre su propio obrar la voluntad puede determinarse en un sentido o en otro en el dominio de los bienes particulares. La participación de la inteligencia finaliza en el último juicio práctico, de modo que está reservado a la voluntad la conclusión del silogismo práctico; tal conclusión no es otra que la acción misma singular. Pero la inteligencia conserva siempre su función rectora en la producción del acto libre; por cierto, aquélla propone a la voluntad todas las soluciones posibles frente a este caso concreto y particular, pero es la voluntad quien decide en último término, de suerte que cuando esta decisión se ha producido es que la voluntad ha aceptado una cierta forma de la inteligencia; la legitimidad del acto libre viene, pues, de la razón, de modo que de no mediar el juicio, el obrar de la voluntad se quedaría en la mera espontaneidad. Ser libre significa poseer en sí mismo la potencia de juzgar libremente. El libre albedrío es, entonces, una potencia que aun cuando pueda ser perfeccionada por el hábito, en sí misma considerada ella no es pasible de aumento o disminución, lo cual únicamente le adviene conforme a una diversa disposición del sujeto, pues el acto libre tiene el principio de su dignidad en el objeto que lo especifica, de suerte que a una mayor nobleza del mismo corresponde también una mayor nobleza del acto mismo [26]. En definitiva, la raíz misma del libre albedrío es la indeterminación del juicio, siendo ésta una perfección propia de la substancia racional, única capaz de pensamiento y de reflexión.

La libertad de acción en el hombre supone la indeterminación del juicio, de modo que el dominio que el agente libre tiene sobre su acción se remonta como a su causa al dominio que el mismo agente tiene sobre su juicio, pues la acción libre es por su esencia misma una acción juzgada. Todo cuanto está en nuestro poder cae también bajo nuestro juicio; por ende, sobre ello podemos también juzgar. Ahora bien, el juicio está en poder de aquél que juzga; nuestro juicio está en nuestro poder y, por ende, podemos juzgar sobre él. Pero tal cosa es patrimonio de la razón, única que puede entrar a juzgar sobre su propia operación mediante un acto de reflexión; de ahí que la raíz de la libertad como causa esté dada por la razón. "Totius libertatis radix est in ratione constituta" [27]. Pero he aquí que la voluntad ejercita un cierto señorío sobre el juicio mismo de la inteligencia que la determina y es precisamente ese señorío sobre la determinación formal proveniente de la inteligencia, lo que hace a la voluntad dueña de sus propios actos. Podemos concluir, entonces, que la acción libre tiene su fuente causal en un juicio igualmente libre e indeterminado. La indiferencia radical de la voluntad tiene su principio en la indiferencia inicial del juicio. Y es merced al dominio que la voluntad ejercida sobre el juicio que la determina que ella se hace dueña de sí misma y de sus actos. Por ende, el señorío sobre nuestros actos es reductible al dominio so-

(26) Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 59, a. 3 ad 3.
(27) Q. D. *De Verit.*, q. 24, a. 2 c.

bre nuestros juicios. La decisión de la voluntad pende de la decisión del juicio; por eso, el acto libre está suspendido del juicio de la inteligencia. Por todo lo cual obrar libremente no es más que *adherir* o *asentir* a lo que la inteligencia juzga. El juicio de la inteligencia marca así a la voluntad su línea directriz.

5. — El problema de la libertad, reducido a sus límites estrictos sólo se plantea en el dominio de los medios o actos conducentes al fin, pero nunca en torno al fin mismo o Bien absoluto, el cual, por su misma naturaleza, nos es dado y escapa, por consiguiente, al dominio de lo elegible. La voluntad está necesitada respecto al bien, su objeto formal: éste es, entonces lo único que mueve necesariamente a la voluntad en el orden de la especificación; pero, necesitada en este orden, la voluntad es, en cambio, esencialmente libre en el orden del ejercicio. Ella apetece necesariamente el bien en su pura universalidad como siendo su objeto propio: es decir, el bien que puede ser visualizado por la inteligencia como inteligible; pero como este bien en sí está muy por encima de la perfección de este objeto singular capaz de atraerla, ella queda en estado de indiferencia o de indeterminación respecto a este bien singular. La voluntad es libre, pues, únicamente en el dominio de los bienes singulares o fines intermedios en razón de que éstos son impotentes para colmar plenamente su natural apetencia de bien; el bien finito y contingente está en desproporción respecto a una potencia hecha para descansar en lo absoluto. Por eso, cuando la voluntad se decide por un bien de esta suerte se opera en ella un movimiento de condescendencia, si así puedo expresarme, por el cual ella entra en armonía con él: y al ser eficazmente amado por la voluntad este bien singular se ha hecho por eso mismo amable.

Al hombre le es imposible pensar en la beatitud sin amarla y si él piensa y quiere los bienes particulares y contingentes, es que los piensa y quiere en su conexión con lo absoluto, en cuanto, "ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono" (28). En otros términos, toda vez que pensamos o amamos tal o cual bien particular, pensamos y amamos en él al Bien sin defecto, "quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem" (29). Si la voluntad apetece los bienes es sólo en vistas del bien, único capaz de colmar plenamente su deseo más profundo. Si la voluntad se detiene en los bienes relativos, es sólo transitoriamente y a causa de que éstos despiertan en ella su deseo de lo Absoluto. De ahí que la libertad tenga su consistencia en reposar en lo Absoluto una vez liberada de toda carga de relatividad y contingencia. La intención del fin causa nuestra apetencia de los medios, de modo que cuando la voluntad se ha decidido por tales o cuales medios ella está lanzada en una dirección determinada; entonces, un acto único envuelve la voluntad del medio y la intención del fin. "Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem" (30). Pero la fijeza de la voluntad en el fin último no anula de ningún modo la libertad de la voluntad que subsiste siempre limitada a su dominio propio: el de los medios. "Non obstante immobilitate voluntatis circa ultimum finem, manet liberum ar-

(28) *In Ethicam ad Nic.*, I, lect. 1, 11.
(29) *Summa Theol.*, I-II, q. 12, a. 4 c.
(30) Q. D. *De Verit.*, q. 22, a. 14, a. c.

bitrium, quod est circa ea, quae sunt ad finem" (31). Por otra parte, la libertad que la voluntad usa en cuanto a los medios no destruye en manera alguna su fijeza en el último fin objetivo.

De lo que precede se desprende que nuestra capacidad de elección sólo se jercita en el dominio de aquello que está en nuestro poder. Y bien, el fin no cae dentro de la órbita de lo que está en nuestro poder y, por consiguiente, está más allá de toda elección. La voluntad de los medios presupone la voluntad del fin. "Quia finis praesupponitur, ut jam praedeterminatum" (32). De esta suerte, cada acto particular de la voluntad se proyecta hacia el último fin objetivo. Por eso, aquello que la voluntad apetece en todo bien particular es, en realidad, el objeto que causa formalmente la beatitud del hombre; o sea el último fin que es razón de ser de los medios. Por consiguiente, los medios son amados por la voluntad en cuanto trascendentalmente referidos u ordenados al último fin. Así conextado con el fin objetivo y trascendental, todo bien particular adquiere un valor infinito que lo hace también infinitamente amable. La esencia de la libertad reside, entonces, en la indiferencia activa y dominadora respecto a todo bien relativo; o sea, respecto a todo objeto que sólo sea bueno bajo un cierto aspecto. Frente a tales bienes la voluntad es potencialmente libre de quererlos o no quererlos; pero la indiferencia potencial de la facultad se hace actual en el acto libre. En definitiva, si la razón de la apetibilidad de los medios es el fin, aquello que se apetece en el medio es el fin mismo.

Resumiendo, una cosa es desear el bien y otra cosa es desear los bienes. Estos en razón de su contingencia son necesariamente múltiples y, signados por la contingencia, se ofrecen sucesivamente a nuestro deseo. Pero cuando nuestra elección se fija en un determinado bien particular ese acto de elección tiene una proyección infinita; es, mejor dicho, el deseo mismo de infinito que no pudiendo asir simultáneamente todos los bienes, se detiene en uno en su movimiento ascensional hacia la plenitud del ser; es con ocasión de cada bien particular que se desea el bien. "...je vise dans un bien le bien..." (33). Pero la multiplicidad de los bienes coarta nuestra natural ambición de absoluto; ellos dividen en desmedro del ser. Y si nuestro ser apetece superar esa multiplicidad de bienes fugitivos, es precisamente porque quisiera fijarse al fin definitivamente en la unidad del Bien absoluto; si nuestro ser se esfuerza positiva e intensivamente en el sentido de una perfección integral, es porque sabe que lo uno es simplemente el ser. Pero en razón de su misma naturaleza contingente los bienes particulares, limitados por todas las realidades posibles, exigen ser superados; si debemos detenernos en ellos es porque reflejan diversamente la riqueza esparcida de la plenitud trascendente. Es que todo cuanto es participado nos atrae menos por sí mismo que por aquello que lo trasciende y de lo cual participa; pues mientras lo participado nos atrae por reflejo, lo absoluto nos atrae por esencia.

---

(31) J. GREDT, O.S.B., *Elementa*, 977, 5.
(32) *In Ethic. ad Nic.*, III, lect. 5, 446.
(33) A. MARC, S.J., *Psychologie Réflexive*, Museum Lessianum, Bruselas, 1948, T. II; p. 181.

6. — Aquello que verdaderamente repugna a la voluntad es la necesidad de coacción, pero no la necesidad natural por la cual aquélla es llevada necesariamente a querer el bien. "Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis" (34). Por tanto el dominio sobre sus propios actos compete a la voluntad en cuanto tal y no en cuanto naturaleza, pues en este sentido está necesitada a querer el bien. "Sed prout est natura quaedam, nihil prohibet eam determinari ad unum" (35). Pero dado que la voluntad no sabría determinarse sino en pos de lo que la inteligencia le presenta como actualmente conveniente, hic et nunc, resulta que el meollo del problema del libre albedrío está en esta cuestión: si lo conveniente aquí y ahora es necesario o contingente.

La elección es la substancia misma del acto libre. Por consiguiente, la elección es el acto propio del libre albedrío; su naturaleza entera se nos revela así a través de esta capacidad electiva que lo define y en la cual inciden tanto el conocimiento como la tendencia; de parte de la función cognoscitiva concurre el consejo juzgando en torno a lo que es preciso hacer; de parte de la tendencia concurre el asentimiento o el rechazo de lo juzgado. La elección, participando del conocimiento y de la tendencia, aunque en proporción diversa, es así un deseo juzgado o aconsejado; ella se nos muestra suspendida del último juicio del entendimiento práctico. En efecto, la libertad de elección depende de la indiferencia del juicio de la inteligencia. La elección pertenece formalmente a la voluntad, pero se funda en la indiferencia del juicio que deja a la voluntad en estado de indeterminación, "cum eligere sit actus liberi arbitrii" (36). Por ende, la elección misma que constituye y define al libre albedrío es así una especie de juicio. "Ipsa electio dicitur quoddam judicium" (37). Pero la elección es fundamentalmente un acto de la tendencia, "quod electio sit principaliter actus appetitivae" (38). Apoyándose en esto Santo Tomás concluye que el libre albedrío es una potencia apetitiva (39) ilustrada ciertamente por el conocimiento intelectual. Así comprendida la elección se identifica con la voluntad misma en cuanto penetrada de razón. "Electio autem est idem quod voluntas ut ratio" (40). Pero la voluntad, siendo una potencia ciega de suyo, no sabría elegir por sí misma, sino que le es preciso someterse al consejo de la razón; por consiguiente en el acto de elección vienen a incidir tanto la razón como la voluntad. "Quia igitur ad electionem concurrit et ratio et appetitus" (41). La elección es, pues, un acto de la tendencia que opera a la luz del consejo tal como se afirma en la precisa fórmula tomista: "Electio autem appetitus est consiliativus" (42) o, lo que viene a decir lo mismo, un apetito que opera ligado al entendimiento. En suma, los principios constitutivos de la elección son el apetito y la razón, en virtud de lo

(34) Q. D. *De Verit.*, q. 22, a. 5 ad 4 in contr.
(35) *Ibid.*, ad 5 in contr.
(36) *Op. cit.*, q. 24, a. 12 s. c.
(37) *Summa Theol.*, I, q. 83, a. 3 ad 2.
(38) *Ibid.*, a. 3 c. in fine.
(39) Cfr. *ibid.*
(40) *Op. cit.*, III, q. 18, a. 4 c.
(41) *In Ethic. ad Nic.*, VI, lect. 2, 1129.
(42) *Ibid.*

cual admite ser definido con fórmulas equivalentes, o bien como un entendimiento apetitivo, o bien como un apetito intelectivo. Pero en último término, la elección es un acto que tiene su principio en el hombre, quien elige mediante sus potencias de conocimiento y de amor.

Por ser universal y contener en sí múltiples determinaciones posibles, la forma intelectual deja en estado de indeterminación a la inclinación de la tendencia (43). Por ello, la norma puramente universal carece de eficacia motiva actual. Como la elección se mueve en el dominio de lo particular, que es el dominio propio del actuar humano, se hace preciso que todo cuanto es aprehendido como bueno y conveniente lo sea en particular, dentro de estas circunstancias concretas y determinadas que individúan el acto.

Por último, siempre se elige en vistas del fin, pues lo elegible tiene su razón de ser en lo que rehusa toda elección. Por ende, elegimos para descansar al fin, en la posesión del bien con su gozo consiguiente.

7. — Se sabe que Kant ha contrapuesto la necesidad natural a la libertad, haciendo de ambos términos antinómicos y creando así entre ellos un abismo de distancia. Así dice: "No es posible de ningún modo unir en la relación causal la necesidad con la libertad, sino que son opuestas la una a la otra contradictoriamente" (44). Pero en realidad, la oposición contradictoria señalada por Kant no existe, pues la libertad, como nos proponemos demostrar a continuación, simplemente se inserta en lo natural completándolo en su ser sin destruirlo. En efecto, nada más contrario a la esencia misma de la libertad que sostener un conflicto entre el orden de la naturaleza y el orden del espíritu, pues uno y otro orden son solidarios en el hombre, síntesis animada de la materia y del espíritu, del noúmeno y del fenómeno. Y dado que el hombre es una viviente unidad, los aspectos nouménico y fenoménico de su ser se compenetran mutuamente: la perfección del uno hace la perfección del otro y el lado inteligente del hombre se hace sensible en sus apariencias fenoménicas, al par que éstas se hacen inteligibles en función de su realidad nouménica. El universo humano se convierte así en el punto de intersección de lo nouménico y lo fenoménico. Por tanto, la causalidad física no es irreductible a la causalidad libre, pues ésta se inserta en la naturaleza misma de modo que viene a constituir su coronamiento inteligible. Contrariamente a lo que pretende Kant, la causalidad física es penetrada por la causalidad libre. En la libertad no hay, entonces, nada de problemático ni de antieconómico: de ella sólo puede decirse que es positivamente posible. Entre el universo de la naturaleza y el de la libertad no hay conflicto ni antinomia algunos; simplemente el segundo acaba y completa al primero. Más aún, el mundo de la libertad no sería posible sin el de la naturaleza que le sirve de fundamento. Por todo lo que antecede podemos afirmar que la libertad del hombre constituye el postrer coronamiento del universo mismo. La inserción activa de nuestra acción libre en el mundo de los fenómenos corresponde estrictamente a nuestra recepción también activa de la verdad del ser. Por eso, la fatalidad a que

(43) Cfr. Q. D. *De Malo*, q. 6, a. un. c.

(44) *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, 1913, trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, p. 181.

está condenada la acción animal, presa de la impresión pasajera y actual, es totalmente desconocida de la acción moral del hombre, que desborda la estrechez del instante. La causalidad libre viene a insertarse, entonces, en los fenómenos sin ser por éstos necesitada para hacerlos inteligibles y conferirles sentido; merced a la libertad que lo acaba y completa, los fenómenos mismos han entrado a participar de algo que los trasciende y que está más allá del tiempo y del espacio; al ser penetrados por un acto de índole espiritual se han racionalizado en cierto modo y, desde ese momento, una inteligibilidad inmanente los recorre. Removida la libertad, el mundo de los fenómenos se hace totalmente ininteligible. Sin embargo, es preciso comprender bien que al insertarse en el universo de los fenómenos no se exige a la libertad que renuncie a su naturaleza; ella sigue siendo, aún entonces, un acto trascendentalmente espiritual no condicionado por los fenómenos; es decir, un acto que al penetrarlos interiormente les confiere su propia dirección hacia un más allá cuyo misterio se nos oculta tras el fondo oscuro de la potencia y cuyo desenlace final no sabríamos prever. En suma, la inteligibilidad del acto libre, de naturaleza espiritual, no se ve de ningún modo disminuida por el hecho de insertarse en los fenómenos; antes bien, no sólo sigue siendo perfectamente inteligible, sino también comunica al mismo tiempo su luz al universo natural.

8. — Nacido de una fuente de vida el acto libre está penetrado de toda la frescura y originalidad que caracteriza a la causalidad espontánea y libre del espíritu, la más distante de la causalidad puramente mecánica. Este carácter esencialmente novedoso del acto libre ha sido desconocido por Kant y ese desconocimiento lo ha conducido, sin más a una solución determinista del problema de la libertad, como cuando afirma claramente: "...en el momento en que obro nunca soy libre" (45). Según él, la gravitación del pasado sobre el presente sería fatal y condicionaría enteramente el acto presente. Ciertamente todo mi pasado se encuentra en mi acto, pero sin condicionarlo: la frescura y originalidad del acto libre se dan siempre a pesar y a costas del pasado. La libertad, según Kant, concepto problemático en el plano especulativo, se convierte en realidad nouménica en el plano práctico; es decir, aquí se convierte en una realidad metaempírica que, en cuanto tal, sería enteramente extraña al mundo de los fenómenos. De la falsedad de esto último ya dimos cuenta en el párrafo anterior.

En razón de esta esencial originalidad que le viene de su fuente causal, el acto libre rehusa toda previsión: absolutamente nuevo e imparticipable él se basta plenamente a sí mismo de modo que no admite ser deducido de otros actos antecedentes. Tal es la nota esencial de la causalidad libre. En razón de su misma singularidad y de la estricta singularidad de las circunstancias que rodean su realización, como así también de su absoluta irreiterabilidad, el acto libre es esencialmente imprevisible. Más aún, mientras el acto permanece en el dominio de la pura potencia o sea antes de su realización, él constituye un misterio, no sólo para los demás, sino también para el sujeto mismo cuyo es el acto. Por consiguiente, toda determinación por anticipado de lo que será el acto libre estará condenada a terminar fijando pre-

(45) *Op. cit.*, p. 181.

cisamente lo que éste no será, pues no se puede prever el acto libre sin deformarlo necesariamente. Puesto que las condiciones internas y externas al agente libre dentro de las cuales éste ejecuta su acto son estrictamente accidentales, yo no puedo referirme al acto por realizar sin referirme por eso mismo a la condición actual del sujeto; toda consideración sobre el acto futuro concluye en consideración sobre el carácter actual del sujeto libre. Por esto Bergson ha podido afirmar con razón lo siguiente: "Decir que un determinado amigo, en ciertas circunstancias, obraría de un modo probablemente, no es tanto predecir la conducta futura de nuestro amigo como formular un juicio sobre su carácter presente; es decir, en definitiva, sobre su pasado" (46). El autor ha querido señalar aquí, en contra del determinismo, el carácter esencialmente imprevisible del acto libre. Toda aventura sobre el futuro del hombre se resuelve, en definitiva, en un juicio sobre su presente. Conforme a su misma naturaleza el obrar libre está más allá de toda certidumbre. "Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo" (47).

9. — Nuestra libertad, como la conciencia reflexiva sobre la cual se funda consiste en la contrariedad; sólo que este conflicto permanente entre el bien y el mal que la libertad ha introducido en el hombre, tiene la virtud de fortalecer a la libertad misma y de confirmarla en su adhesión al ideal. Es que la libertad se justifica continuamente a sí misma. Aunque el hombre pueda ponerla al servicio del mal, en sí misma considerada la libertad es buena, por eso San Agustín la coloca sin vacilación entre los bienes. "Inter bona esse numerandam liberam voluntatem" (48). Es decir, el libre albedrío incluye en su esencia la bondad, siendo para él accidental el ser ordenado al mal. Precisamente, el libre albedrío es un bien, aunque sea un bien del cual no sólo podamos usar, sino también abusar.

La libertad no es jamás un punto de partida, sino de llegada; ella constituye un ideal que se hace concreto; es una conquista difícil que demanda la fidelidad persistente de la voluntad para con la verdad que la determina. Puesto que la libertad es el término de un proceso y de un progreso podría representársela como siendo en el orden práctico lo que la certidumbre es en el orden especulativo. De ahí que la conquista de la libertad implique siempre una liberación; esta última es inmanente a la libertad humana, siendo, por ende, coextensivas. Y puesto que la voluntad está hecha para ser libre, ella es al mismo tiempo la artesana de su propia liberación (49). Afirmamos, pues, que la acción libre no es un término; ella es para el fin, pues si el dominio del agente libre se ejercita sobre la acción es siempre en virtud del fin, el cual, bastándose absolutamente a sí mismo, tiene razón de término.

De lo que antecede se desprende que la voluntad libre es el principio del bien vivir. Por eso San Agustín dice que sin ella el hombre no podría vivir rectamente. "Sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere" (50). Es por ella, entonces, que el hombre se convierte en sujeto

(46) *Op. cit.*, p. 149.
(47) *In Ethic. ad Nic.*, I, lect. 3, 32.
(48) *De Lib. Arb.*, II, c. 18, 47.
(49) Cfr. A. MARC, S.J., *op. cit.*, II, p. 168.
(50) *De Lib. Arb.*, II, c. 18, 48.

de mérito o de demérito según su obrar se conforme o no al dictado de la recta razón (51). El libre albedrío ha puesto, pues, en nosotros la responsabilidad haciéndonos susceptibles de alabanza o de vituperio, de premio o de castigo. "Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium" (52). Por todo lo cual se echa de ver que la libertad introduce en el hombre la capacidad y la responsabilidad de construir su propia existencia; o sea, la edificación de sí mismo. Este poder de elegir y decidirse por sí, radicado en el juicio, hace del hombre el árbitro de sus propias elecciones y el único responsable de sus acciones.

El acto libre tiene su fuente causal en lo más profundo de la personalidad. "Somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella la indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista" (53). Diríamos que la libertad no es más que la personalidad misma que se hace concreta en un acto que la revela y le pertenece por modo exclusivo. En el acto libre la personalidad asume el pleno dominio de sí misma; aquí entran en juego todas las energías latentes de la persona, pues el acto libre exige de ella la suprema concentración en sí misma. Y es por la posición de actos libres que la persona ejerce su actividad verdadera y profunda y aquello que revele más acabadamente su naturaleza. "Ce que nous sommes dépend dans une large mésure de ce que nous faisons" (54). El acto libre se nos revela así como siendo esencialmente creador; su originalidad le viene de ser un acto exclusivamente fundado en nosotros: es en el acto libre, creador del hábito, donde yo me *hago* a mí mismo. La novedad y frescura del acto libre radican, pues, en que él emana directamente del querer de la voluntad y no de su solo existir. Sin embargo, es preciso no olvidar que toda la frescura y originalidad del acto libre es siempre a costas de mi pasado y que esta reiteración de mi pasado en mi acto presente no resulta nunca de condiciones estrictamente racionales, pues en este caso no habría indeterminación del querer. En fin, nunca se insistirá demasiado en que todo mi pasado se reencuentra en ese acto singularísimo e imparticipable de mi persona; es *mi propia historia* que se reencuentra en *mi acto*.

BELISARIO TELLO
Profesor en la Universidad de Cuyo.

(51) Cfr. *op. cit.*, III, c. 1, 3.
(52) Q. D. *De Malo*, q. 6, a. un. c.
(53) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 140.
(54) E. PEILLAUBE, *op. cit.*, p. 164.

BIBLIOGRAFIA

LA DOCTRINE DE L'ÉVOLUTION, por *Louis-Eugène Otis;* 2 volums. Éditions Fides, Montréal, 1950.

La doctrina de la evolución es, sin duda. uno de los problemas que cabalga por todos los sectores del saber humano; por esa misma razón. se puede distinguir en ella un triple punto de vista: científico, filosófico y teológico. Magnífico campo de acción será éste para la filosofía cristiana que tiene que salvar los tres campos, dejando claramente marcado el deslinde y haciendo brillar en cada uno de ellos, la verdad que se integra y esclarece en la sabiduría humana, controlada por la norma positivo-negativa de la revelación. El abate Otis presenta en forma extensa y documentada el triple aspecto. Desde ya advertimos —pasarlo por alto sería restarle el mérito principal al libro— que no se trata de hacer una síntesis histórica de la doctrina en toda su amplitud y en orden cronológico, sino que la intención del A. va mucho más lejos: demostrar la no repugnancia de la evolución en la triplicidad mencionada, valiéndose para ello de los principios de Aristóteles y de Sto. Tomás; dando a entender así, la vitalidad substancial del sistema aristotélico-tomista que puede responder a los problemas de cualquier época. En realidad, aquí está el mérito principal de Otis, como así también la parte vulnerable que censura el prologuista del segundo volumen: una cosa es la reviviscencia y aplicación de los principios aristotélicos y tomistas a este problema cuyo planteamiento amplio y auge data del siglo pasado; y otra cosa, es querer hacer revivir lo que ya ha perimido y que se encontraba al lado de los principios de una manera accidental. En el volumen primero, dedicado exclusivamente a la parte científica, ha hecho el A. una síntesis de autores, teorías e hipótesis acerca de la evolución y ha delineado el planteamiento del problema, presentando los elementos de juicio que le servirán luego para la comprobación de su tesis: la evolución es admisible siempre y cuando se admita la creación y la finalidad. Este primer volumen está dividido en dos partes; la primera se ocupa de los prolegómenos y se divide en dos capítulos: I. La terminología; II. Algunas distinciones preliminares; la segunda parte, trata de la ciencia y de la evolución; de si la evolución es un hecho o una hipótesis; de cuáles son las

principales teorías acerca del mecanismo de la evolución; del finalismo; de cuáles son las hipótesis sobre el ritmo y la extensión de la evolución, etc. El lector advertido no podrá negar que el abate Otis es partidario de la evolución. Estudia el A. con detenimiento todos los criterios científicos exponiéndolos con claridad y no deja de lado que le pueda servir para sus ulteriores indagaciones. El capítulo que trata sobre el finalismo en la evolución, ya revela en ciernes la actitud que tomará luego en el punto de vista filosófico. Es interesante observar aquí lo que dice el abate Otis acerca del hecho de la evolución: "Solamente estos dos testimonios, con otros que no se mencionan, bastarían para formar la opinión de toda persona culta que quiera saber lo que piensan los sabios de la época en lo que atañe a la verdad del hecho de la evolución (pág. 84, vol. I). Creemos que no se debe urgir mucho el argumento de autoridad, sobre todo en el terreno científico. No se puede dar por cierto lo que en realidad es una opinión, por muy probable que se tenga. Tal vez este sesgo de simpatía de querer establecer como hecho lo que es opinión, desmerezca un poco la notable seriedad científica que manifiesta el A. Habría que haber planteado la cuestión desde el punto de vista de la probabilidad: supuesto que la evolución sea un hecho comprobado se tratará de coordinar con todos los problemas que suscite en cualquier orden del saber humano. Este primer volumen tiene el mérito de ser extraordinariamente claro y de estar al día con todos los autores modernos que representan la avanzada de la ciencia. Quizá no revista mayor interés para el mundo científico haber hecho este resumen, con todo, es sumamente útil para el que se inicia en el conocimiento de este problema de la evolución, a fin de tener un conocimiento total, a partir de sus cimientos. El método seguido por el A. de citar textualmente a cada uno de los autores, es sumamente agradable y los textos están traídos con notoria precisión, lo cual deja ver en Otis un erudito de primera fuente. Una vez ya establecido, al final del primer volumen, el criterio de la evolución en el sentido admisible que supone la creación y el finalismo en la naturaleza, cuyos datos son administrados por la ciencia y de una serie de conclusiones que dimanan de lo expuesto, el A. nos invita a pasar ahora al segundo volumen, que es en realidad el de mayor importancia: un punto de vista filosófico y teológico sobre la evolución. Este segundo tomo está precedido de un prólogo de Charles de Koninck, que en realidad, viene a ser una nota bibliográfica sobre la doctrina del libro de Otis. Llama la atención la valentía científica tanto del A. como del prologuista; del primero, por no tener inconveniente en publicar el prólogo; y del segundo, por haber prologado de semejante manera el libro. Puede ser que sea en honor a la verdad, pero hay otros modos de proceder en estos casos. El prólogo es sumamente severo y a pesar de que la crítica de Koninck es valedera, hubiera sido oportuno que el mismo prologuista hiciera resaltar los puntos meritorios de la obra de Otis que los tiene, y no solamente la parte vulnerable (eso también sería en honor a la seriedad científica). Charles de Koninck fustiga duramente al abate Otis, porque hay puntos que éste ha querido reintegrar actualmente, siendo así que ya están totalmente perimidos; que no ha entendido a Aristóteles ni a Sto. Tomás; que se ha olvidado que aquél era esencialista y éste existencialista; que no ha es-

tudiado a los comentadores más objetivos; que se ha dejado arrebatar por la máquina de pensar que es Aristóteles, etc., etc., y otra retahila de cosas que el lector verá con asombro. Dice de Koninck: "No nos preocupa por el momento el problema de la evolución. Sin duda, es el objeto de este libro (y la impresión del lector de que M. Otis podría tener alguna simpatía por la idea de la evolución no es sin fundamento), pero el valor de la discusión del problema en causa, ¿no depende del valor de las nociones, de los principios y doctrinas fundamentales que presupone esta discusión? No podemos resistir a la tentación de atacar la cuestión en su raíz. Ahora bien, son precisamente las raíces lo que el abate Otis parece haber elegido malamente". "No se puede formular, con toda justicia, semejante reserva sin apoyarla con ejemplos decisivos. Felizmente abundan en este libro; no hay más que mirar el índice de materias o el índice alfabético. Pero a fin de que el lector capte todo el alcance del argumento que nos ocupa, conviene advertir que el propósito del A. no ha sido mantenerse en un estudio simplemente histórico. No; él se ha aventurado más lejos y pretende presentar una doctrina, *per modum doctrinae* —como se decía antiguamente—; una enseñanza que según él, sería valedera aún hoy día. No se lo ataca por el hecho de querer ofrecer una doctrina que se podría mantener por un tiempo. Sin embargo su intento no está dedicado al fracaso por el hecho de elegir, como base, las posiciones y las enseñanzas que chocan a la inteligencia contemporánea (entendemos manifiestamente el pensamiento viviente, que es sensible a las legítimas aspiraciones del día, que no quiere dejarse prender en el filo del pensamiento conceptual y estático, que es esencialmente dinámico, por no decir existencial)". "¿Quiérense ejemplos? En este libro se trata del "papel de la causalidad final en la obra de la naturaleza", "de la materia, de la forma y de la privación", "del apetito (sic) de la materia", "del movimiento de alteración", "del azar" y el autor llega hasta querer reintegrar las causas universales y las generaciones equívocas en las obras de la naturaleza. Podría creerse con todo derecho, me parece, que estas cosas habían sido definitivamente enterradas. Figuran aún en algunos manuales, pero el mismo Padre Gredt había sepultado las generaciones equívocas, y en su filosofía de la naturaleza eludía la causalidad final, siendo el universo una hermosa "máquina". Ciertamente, el abate Otis estuvo escarbando algunas fosas de muertos; pero, dejando de lado estas cosas en que anduvo desacertado, el pretender hacer revivir los principios sumergidos en temas que están llenos de escoria, ¿acaso no pueden satisfacer a las necesidades sutiles de la inteligencia contemporánea? ¿Qué otra cosa hacen actualmente en el campo del saber los tomistas? Y si Maritain ha hecho una admirable estética tomista (Arte y Escolástica), buscando en los pozos inagotables de la escuela, ¿no podrá, por ventura, el abate Otis presentar un cuerpo de doctrina basándose en los principios aristotélicos-tomistas, para responder a este problema de la evolución? Sin duda alguna está en todo su derecho: es lo que se propuso hacer y lo ha realizado, por lo menos en sus líneas generales y en el espíritu de la obra. Por eso no estamos de acuerdo totalmente en la crítica acerva de Charles de Koninck. El abate Otis intenta hacer un cuerpo de doctrina dirigida a los tomistas para demostrar que en los principios del Angélico Doctor, ya se encuentra solucio-

nado virtualmente y en potencia el problema de la evolución. Los principios aristotélicos-tomistas responden y responderán hasta el fin de los tiempos a todas las exigencias del saber humano; cierto es que muchos puntos de la doctrina han sido tomados de una manera servil y ya caducados; pero, de todos modos el A. ha hecho un esfuerzo muy laudable. que más adelante podrá ser subsanado en los puntos que ataca Charles de Koninck. Lo interesante de la obra es haber puesto de manifiesto que la doctrina de la evolución tiene un sentido en que puede ser defendida desde el triple punto de vista estudiado, y que por lo tanto es compatible con la ciencia, la filosofía y la revelación. Para el punto de vista teológico el abate Otis se ha valido de una seria documentación y expone el sentir de la Iglesia que no contradice en nada a la idea que se debe tener de la evolución. Debemos hacer destacar el hermoso estudio que se hace en este segundo volumen sobre "San Agustín y la evolución". En suma: habrá quizá un poco de anquilosamiento en la reviviscencia de algunos puntos doctrinarios, pero eso no afecta a la vitalidad esencial del libro que es perfectamente ortodoxa y esperamos que oriente a los lectores que siempre han creído que la doctrina de la evolución estuvo en desacuerdo con la razón y la revelación.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ

CUESTIONES DE FILOSOFIA DE LA EDUCACION, por *Víctor García Hoz*. Publicación del Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Madrid, 1952.

Situado en la línea tomista del pensamiento, el señor García Hoz, catedrático español dedicado de lleno a los problemas pedagógicos, intenta en la obrita que nos ocupa, utilizar las nociones filosóficas fundamentales en la explicación del hecho educativo.

Parte del concepto de educación, que condensa en la siguiente definición: "Educación es el perfeccionamiento intencional de las facultades específicamente humanas". (Prólogo). Es en el hombre donde la educación tiene realidad. Para los seres inferiores la educación es imposible y para los superiores, innecesaria. Para existir la educación exige el hombre como sujeto: el hombre es anterior a la educación y ella subsiste en el hombre. Luego, el ser de la educación no es substancial, sino accidental. Con la educación el hombre no se modifica substancialmente sino accidentalmente. Estos conceptos están claramente expresados.

"La educación —dice a continuación— está situada en el accidente acción" (pág. 12). "Es una operación que produce una buena cualidad en el sujeto que sufre el proceso educativo" (pág. 13). Como no sólo se llama educación al proceso perfectivo sino también a la perfección adquirida, infiere García Hoz que "La educación se halla también en la categoría aristotélica de la pasión, ya que es algo recibido por el sujeto" (pág. 14). Y teniendo en cuenta que lo adquirido por el sujeto "no es nada físico, sino más bien una nueva forma accidental", no vacila en incluirla también en la categoría de cualidad. Hasta aquí García Hoz.

Tal vez falte en estas consideraciones una distinción que sería útil hacer entre la educación presentada desde el punto de vista estático y la observación de sus principios intrínsecos, y la educación dinámicamente considerada, como proceso móvil y el estudio de los principios extrínsecos. En cuanto a lo expuesto anteriomente por el autor, nos preguntamos si es o no legítima una inclusión directa de la educación en varias categorías al mismo tiempo, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de una extructura de sujeto y accidente, de un "concreto accidental". Estudiando la extructura esencial de la educación se arribaría a que, la posibilidad predicamental estaría dada por la forma accidental, la cual podría ser incluída en la categoría de cualidad y no en las que el autor incluye. En última instancia la educación pertenece al orden del hábito cualitativo (Cfr. González Alvarez, "Filosofía de la Educación", pág 66-68).

Debemos tener presente que la educación carece de materia propia por ser forma accidental. La materia de la educación es aquello en lo cual se realiza, es decir, el hombre; el cual debe tender a realizarse cada vez más a ser lo que debe ser actualizando sus potencias perfectivas. Esta capacidad que tiene el hombre "para poder llegar a ser", para perfeccionarse, es para el señor García Hoz la causa material de la educación (pág. 17). Se pregunta si el hombre es realmente perfectible y concluye que, si bien lo es, esta perfectibilidad no radica en la esencia, sino en los principios inmediatos de actividad del hombre, es decir, en sus facultades. Son las facultades la causa material próxima, y la causa material remota, dice, es la persona humana, pues el que siempre obra es el hombre. Reconoce diversas especies de educación advirtiendo que todas ellas se integran y armonizan en la unidad del yo personal.

En cuanto a la causa formal que el autor señala no creemos que sea convincente su opinión al respecto: "A mi modo de ver —dice— la *voluntariedad* en las perfecciones adquiridas es la causa formal de la educación" (pág. 33).

Hace observar que siempre hay una voluntad operante para la formación del individuo. Tiene razón sin duda García Hoz al destacar la importancia de la voluntariedad en el proceso educativo, pero no creemos que la tenga cuando afirma que la determinación formal de la educación es la "voluntariedad en las perfecciones adquiridas".

Sabemos que la forma en que la educación consiste es accidental y no substancial porque su sujeto, que es el hombre, tiene ya su ser completo y le confiere una determinación secundaria sin formar parte de su esencia. Pero formas accidentales hay muchas y ellas pertenecen a las nueve categorías aristotélicas. ¿A cuál de ellas debe ser adscripta la educación? García Hoz —como ya hemos visto antes— la incluye en tres: acción, pasión y cualidad.

Ya nos hemos referido a este punto más arriba y la incluímos en la categoría de cualidad. La educación hace al hombre "de otra manera" y esto no es otra cosa que un efecto de la cualidad que modifica a su sujeto perfeccionándolo y destacándolo de la vulgaridad. La educación es una *cualidad* perteneciente a la especie del hábito por el cual el sujeto se dispone para ejercer bien o mal sus propias operaciones. Esa madurez cualitativa se produce gracias a la causa eficiente, la operación por la cual el hombre se convierte en "educado".

Para García Hoz la causa eficiente de la educación es la voluntad. En apoyo de lo cual afirma: "Vulgarmente se reconoce que donde la educación ha dejado una huella más honda es justamente en aquel hombre hecho por sí mismo en el sef-made man, que dicen los anglo sajones. Voluntad y entendimiento es la causalidad educativa" (pág. 47). Elude caer en el pragmatismo, al cual llevaría esta afirmación apoyándose en la orientación que a la voluntad confiere el entendimiento. Plantea el problema sobre el papel que desempeña el maestro y, siguiendo a Santo Tomás, afirma que: "El maestro opera sobre el alumno no al modo de una causa eficiente, perfecta y total. sino subordinándose a la propia virtualidad que el alumno tiene, operando como agente externo, que pone en movimiento las potencias del alumno" (pág. 53). Es decir, que reconoce principios activos que son intrínsecos al educando y agentes extrínsecos al mismo que confluyen como causa eficiente del hecho educativo.

Dedica un capítulo a la ejemplaridad, al influjo positivo que ejerce el maestro al irradiar en torno suyo, con su sola presencia, las enseñanzas nobles que luego reafirmará con su palabra. "El maestro ejerce su influencia ejemplar porque se presenta como objeto de observación del discípulo; simplemente por ponerse en contacto con él, por estar delante de él. Por la presencia, el maestro comienza a influir en el discípulo" (pág. 58). Vuelve los ojos al Maestro por excelencia, Jesús, que empezó a "hacer y enseñar" y trae a colación diversas citas al respecto espigadas en diversos textos, desde la Ciropedia de Jenofonte y el libro de los Proverbios, hasta el Tratado de la Enseñanza de Vives y las Instituciones Oratorias de Quintiliano, e insiste en que toda la obra educadora se alza sobre la base del amor.

Al hablar de la acción intencionada y sistemática del maestro se refiere a los distintos conceptos de enseñanza; realismo y humanismo pedagógico. Establece la diferencia entre realismo filosófico y realismo pedagógico y señala al intuicionismo sensible como la primera manifestación del realismo pedagógico:"... el traer las cosas a la escuela o, en defecto de las cosas, sus representaciones gráficas, directas, plásticas, responden a una concepción realista de la enseñanza" (pág. 73). Se refiere a las dos direcciones a que apunta el realismo pedagógico: por una parte, llegar al conocimiento de las cosas y por otra, al dominio y manipulación de las mismas, lo cual conduce al utilitarismo de la enseñanza, a la técnica y a la especialización científica.

Contrapone al realismo pedagógico el humanismo en que "al discípulo se presentan no las cosas como son, sino la elaboración que el hombre ha hecho "de ellas". Señala a la naturaleza como base del realismo, y a la cultura como base del humanismo y distingue un "humanismo absoluto" y un "humanismo moderado" y establece que así como la intuición es la base del realismo pedagógico, la reflexión lo es del humanismo pedagógico.

En el primer caso el objeto de la enseñanza es la pura naturaleza; en el segundo, la naturaleza elaborada en la mente del hombre: "...en el realismo tendríamos el conocimiento inmediato de la naturaleza. y en el humanismo el conocimiento de las ciencias sistematizadas... el realismo cultiva la técnica y la acción, mientras el humanismo se cuida del

cultivo interior del hombre, la contemplación..." (pág. 78). Pasa un vistazo sobre las épocas en que ha prevalecido una u otra tendencia y afirma: "... el realismo predomina allá donde las condiciones de vida materiales son dificultosas. El humanismo se nos presenta como una superación que pone de manifiesto lo que de superioridad tiene el hombre sobre lo que es pura naturaleza" (pág. 81). Señala como elocuentes representantes de estas manifestaciones pedagógicas a Luis Vives, "el humanista por excelencia" y a Comenio, "el maestro de la intuición". Considera acertadamente que ambas corrientes se complementan y que seguir una sola tendencia entraña un grave peligro: por una parte, la deshumanización del hombre —problema que preocupa actualmente en los estudiosos de EE. UU.— y por otra, la incapacidad a que llega el hombre para solucionar las necesidades materiales de la vida. Ambas formaciones exclusivas son dañosas por ser insuficientes; luego, ambas deben complementarse para llegar a la educación integral del ser humano. Posiblemente sea ésta la parte más interesante de la obra, en la que el autor presenta sus conceptos con mayor precisión y claridad.

La educación, que aspira a la perfección de las facultades humanas, tiene como fin inmediato, dice, la formación de virtudes consideradas como hábitos operativos buenos y que comprenden las virtudes intelectuales y morales. La unidad está dada en el fin de ambas especies: la perfección de la persona humana, lo cual constituye el fin último de la educación. Hace una serie de reflexiones muy acertadas sobre la posesión de los bienes y muestra cómo la educación debe tender a que el hombre goce de los bienes materiales de una manera espiritual. Por último considera la educación en función de la renuncia, cuyos capítulos bien expresos son: "la lucha con el desenfreno del instinto de alimentación y la lucha contra el desorden sexual". Advierte que no es el sentido estoico de la renuncia el que debe perseguirse sino el de la renuncia basada en la alegría. Reconoce que el problema de la renuncia no tiene solución en el campo meramente pedagógico y que sólo puede resolverse favorablemente en el orden sobrenatural y subraya la necesidad de la alegría en toda la realización educativa: "Dadle a un hombre alegría en los bienes que posee, e implícitamente renuncia a los demás; y no le pondrá otro precio; dad alegría sin adjetivos a un nombre y con el corazón dilatado correrá por el camino del espíritu. Bienes espirituales, profesión, renuncia, todo se puede unificar en ese maravilloso sentimiento de la alegría" (pág. 140-141).

En conclusión podemos decir, que este libro es la obra bien intencionada de un maestro y filósofo, que aplica con acierto los conceptos básicos de la filosofía imperecedera, la que irradia de Sto. Tomás, que constituyen un fundamento sólido al hecho educativo. Bien documentado, con frecuentes citas de la Suma Teológica, no desdeña otras opiniones autorizadas y las trae oportunamente a colación.

Quizá sus capítulos más valiosos son, además del que se refiere al maestro como ejemplo vivo de la obra educadora, el que trata sobre la sencillez como expresión pedagógica de la unidad en el proceso educativo: consideraciones quizá un tanto al margen del tema central, pero plenas de interés por los conceptos que encierran; y por fin el capítulo que estudia el bien individual y el bien común, los conflictos que socialmente se plantean en este

punto y la manera de superarlos mediante una educación que enseñe a valorar, sobre todo, los bienes espirituales y que muestre la grandeza que implica la renuncia desde el punto de vista de la dignidad del hombre como persona y como miembro de la sociedad.

Obra útil sin duda para aquellos que imbuídos de su responsabilidad como educadores, buscan sin cesar nuevas luces que sirvan para orientar su difícil tarea.

ANA MARIA GLERA

DON MIGUEL DE UNAMUNO - CRISIS Y CRITICA, por *Ramís Alonso*, Colección Aula de Ideas, Vol. IV, Murcia, 1953.

Libro de una singular sinceridad, busca en él su autor aclarar puntos fundamentales en torno a los problemas que plantea la obra de Unamuno.

Dentro de un marco de gran sencillez de expresión, con una claridad que sólo logra quien posee la verdad en su inteligencia y en su corazón, enfrenta Ramís Alonso las dificultades teológicas y filosóficas que se le presentan, desmenuzando ordenadamente una a una las más profundas con tradiciones que agitaran el alma del Unamuno viviente en sus obras.

Su terminología medida, precisa y ajustada, su estilo depurado de toda retórica artificiosa, le dan a su libro la posibilidad de la pronta asimilación y comprensión; habiendo logrado el autor, con esa rara sencillez que sólo poseen los que alcanzan la verdad y los que viven en la verdad —haciendo de su pensamiento su vida, y llevando la vida a sus pensamientos—, aquello que se propone: descubrir, señalar y aclarar los errores voluntarios o involuntarios que subyacen en la obra total de Miguel de Unamuno ,errores de una importancia capital por ir envueltos en visos de verdad, y que la gran mayoría de sus lectores no saben descubrir ni superar, sino con gran esfuerzo. Y este esfuerzo es precisamente el que ha realizado Ramís Alonso y cuya consecuencia recogemos ahora en el libro que comentamos.

Volumen de más de 300 páginas, dividido en 73 pequeños capítulos, ofrece desde su prólogo escrito por Adolfo Muñoz Alonso, un creciente interés.

No es un exaltado defensor del Rector de Salamanca, ni tampoco un censor implacable de su obra. Ubicado en una posición correcta, dada por su equilibrado juicio, se acerca a Unamuno como a un amigo a quien ama de corazón y a quien admira y que precisamente por ello lo querría perfecto y sin errores. Porque Ramís Alonso ama más a la Verdad que al amigo. Por eso ante todo procura afirmar y consolidar la Verdad, tan vapuleada por el escritor que comenta: Verdad absoluta de Dios y del Verbo; Verdad del Cristianismo, suprema Verdad.

Reflexiona en los primeros capítulos acerca de la esencia del filosofar y de la necesidad de aunar pensamiento y sentimiento: "El hombre es un ser —cuando está completamente formado— en que la carne no siente sola, ni el espíritu piensa solo. Es el hombre que siente y que piensa a través de

su carne y de su espíritu". (pág. 20). El hombre es un ser "senti-mental" y toda disociación de estos dos elementos constitutivos de su ser que le son esencialmente propios —sentimiento y pensamiento—, trae aparejado un desequilibrio en su concepción y por consiguiente en su filosofía, que no es más que la expresión ideológica de la vida que se vive. De la vida que vive el filósofo, vida espoleada por la inquietud, vida volcada por el pensamiento a las profundidades incógnitas de la existencia, al misterio que ella es, al misterio que la proyecta al infinito.

Afirma el autor esta vida de integración de ambos elementos: sentimiento y pensamiento, y subraya las consecuencias que de lograrlo o no, se siguen y de la importancia fundamental que esto proyecta en la filosofía y en la vida. De ahí que expresa que sólo "la actuación unitaria delata al muy hombre y el sentir armónico y de integración, revela al filósofo". (pág. 23).

Y a Miguel de Unamuno le faltó armonía e integración en sus ideas. Por esto todo el libro no es más que un esfuerzo, muy bien logrado, por centrar lo que en Unamuno es reflejo de un continuo movimiento pendular y contradictorio, movimiento ocasionado porque había disociado el sentir del pensamiento.

Ramís Alonso busca el equilibrio porque sabe que en el equilibrio está la verdad. Y la verdad surge evidente por contraposición en el análisis profundo y sin apasionamiento que de Unamuno hace su crítico.

Así, por ejemplo, al problema que Unamuno plantea al decir que "creer es querer creer", como indicando que es cosa sóla de la voluntad, demostrará cómo también lo es de la razón, y mostrará cómo el fundamento de la creencia, de la fe, no se halla primordialmente en la voluntad humana sino en una necesidad vital que de Dios padece el hombre. "El hombre —dice— es un ser religioso, quiera o no, porque al sentirse a sí mismo se siente en manos del Otro. No puede huir de Dios, porque no puede huirse a sí mismo. Se sabe de El al saber de sí. Por esto, creer en Dios no es querer creer, sino darse cuenta de que es Dios". (pág. 32).

El vitalismo irracionalista y existencial que anda en el alma y en el pensamiento de Unamuno, le harán decir que "el fin de la vida es vivir y no lo es comprender" (pág. 44) y que "el terrible peligro está en querer creer con la razón y no con la vida" (pág. 55).

Y esta posición tan característica en estas filosofías vitalistas y agnósticas —en un afán bien intencionado pero contradictorio e inconsecuente— de la negación de la inteligencia en su capacidad intelectiva, o de la disociación de la razón y la vida como dos cosas opuestas e irreconciliables, es enfocada con valentía por Ramís Alonso, valentía apoyada en verdades y expresada en juicios categóricos, como cuando afirma: "No, don Miguel; lo terriblemente peligroso y desgraciado es separar la razón de la vida y la vida de la razón. Porque al separarlas, se quedan partidas éstas, y roto, trunco resulta el hombre". (pág. 55).

Tal la posición de Ramís Alonso, la de un intelectualista auténtico que defiende la vida del hombre en su integridad, afirmando el valor de la inteligencia contra aquellos que la niegan.

Pero el problema más trágico tal vez de Unamuno —trágico por la posibilidad de solución que él mismo se negaba a aceptar, ya que había hecho de la contradicción su vida y la verdad no es contradictoria— y el que es más ampliamente tocado por su crítico, es aquél que se origina en el aspecto religioso de la concepción unamunesca.

Miguel de Uramuno siente en su vida unas ansias desesperadas de inmortalidad. Y esas ansias las estampa en todas sus obras, defendiendo acá lo que niega allá. Afirmando ahora lo que con respecto a un mismo concepto niega luego. Hace suyos los juicios más contradictorios sacrificando la verdad por un juego de palabras bien logrado o por estampar una frase que le gusta. Juego donde mezcla su regusto de palabras con verdades profundas. Juego, dice Ramís Alonso, no del todo honesto para el joven lector que se le entrega. Por eso sus libros son engañosos y difíciles para el inexperto o el falto de formación.

Unamuno vivió íntimamente la contradicción de sus libros; la contradicción entre su cabeza atea y su corazón católico, como él decía. Le apasionaba el problema de la nada y del infierno, de la condenación eterna y de la existencia extraterrena. El problema de la fe y de la salvación. Y éste es su problema capital. En el análisis de su obra revela la actitud del hombre que se enfrenta consigo mismo en el nobilísimo esfuerzo de su propia develación; de la develación del misterio de su ser, y que consecuentemente le llevará a enfrentarse con el Infinito y con lo Absoluto.

Miguel de Unamuno buscaba a Dios, pero de intento no quiso aprender el único camino que a El lo conducía.

Ramís Alonso enfoca estos problemas palpitantes en la obra del Rector de Salamanca, analizándolos con todo respeto y finura, pero también con toda valentía y sinceridad.

Los argumentos contundentes de su razonamiento centrado en la verdad buscada y alcanzada, reducen y deshacen los elocuentes pero contradictorios y engañosos sofismas unamunescos.

Por último Ramís Alonso sabe ubicar a Miguel de Unamuno en el lugar que por lo positivo de su obra alcanzó en el mundo de la cultura y en la vida de la juventud española. Muestra cómo su valor reside en haber sabido despertar inquietudes y sacudir la modorra o el letargo intelectual, en que suelen dormitar las inteligencias a causa de la mediocridad del ambiente que las rodea.

Sus palabras fueron aguijones para el alma, y, sin lugar a dudas, llevaron en su vitalidad un mensaje de inquietud y superación. Unamuno, porque sentía la inquietud espiritual, logra con sus libros llevarla a sus lectores. Aunque, hay que confesarlo: "la noble inquietud espiritual se reduce en muchos de sus lectores a un simple desasosiego, excitación y perturbación" (pág. 230).

Y es esto precisamente lo que Ramis Alonso se propone evitar con su libro, porque añade: "no basta remover la tierra de los espíritus, hay que echar, además, buena semilla en ella" (pág. 230). Y Ramís Alonso la echa.

"Don Miguel de Unamuno, Crisis y Crítica", resulta, pues, una crí-

tica objetiva fundada en la verdad, en la que el autor centra a su vez su propia visión frente a la posición unamuniana.

Ramís Alonso llena con su obra un vacío, y remedia una necesidad, porque Unamuno es leído y gustado particularmente en la actualidad. Y es gustado precisamente porque toda su aguda, inteligente, sutil y paradojal obra, saturada de un radical vitalismo irracionalista, es pasto de la avidez sentimental que padece este mundo de hoy, dolorido y contradictorio. De este mundo que ha apartado la mirada de la Luz y ha quedado envuelto en las penumbras del error y de la nada absurda, que, sin Dios, es su existencia.

ELSA B. SOERENSEN SILVA

DAMONE DES WILLENS (Demonismo de la voluntad) por *Fritz-Joachim von Rintelen*, Verlag Kirchheim, Mainz, 1947.
VON DIONYSOS ZU APOLLON (De Dionisio a Apolo) por *Fritz Joachim von Rintelen*. Wiesbaden 1948.

Estas dos publicaciones del autor ya muy conocidas en América del Sur son "sólo una parte de un trabajo más extenso... que por circunstancias desfavorables de la situación de la postguerra aparece en libros separados". (I, XVIII) (A este trabajo pertenece también su obra más reciente "Philosophie der Endlichkeit", Filosofía de la Finitud). Por eso las dos publicaciones se encuentran en una relación orgánica interna. El "Demonismo de la Voluntad" nos indica el camino falso, al cual se opone el justo en la obra "De Dionisio a Apolo".

En pasos fundamentales, claramente sistematizados, von Rintelen señala en el primero los peligros de un "demonismo de la Voluntad" en los más diferentes demonios.

Es un rasgo muy característico de nuestro tiempo "que en el sentido de la así llamada alma fáustica (Spengler) nos entregamos completamente a la dinámica formal. a las fuerzas de la tierra, a la acción obstinante que se impone más allá de todos esas vinculaciones espirituales..." (I, 171). El actuar activista precede al pensamiento contemplativo, el devenir al ser, la fuerza al sentido.

Este actual dinamismo puro "quiere reconocer sólo los procesos mecánicos y vitales del devenir y no ve los soportes básicos de la ley espiritual inmanente" (I. 171) y se toma este devenir sólo en un sentido cuantitativo-formal y no comprende diferencias de valor cualitativas. Es la confesión en favor de Heráclito que hoy en día se puede escuchar en todos lados. Nuestro tiempo está animado por "un escepticismo profundo, frente a normas y formas supratemporales que para la Antigüedad y la Edad Media eran precisamente el fundamento de la afirmación del mundo. Somos desconfiados frente a aquéllas y su captabilidad clara porque, como se dice, la vida cambia y un quedarse con ellas significa una pérdida". (I, 21).

De esta posición extremadamente dinamista resulta "una relativación de todos los valores y verdades..." (I, 171). Se desprecia los valores, normas y leyes supratemporales por ser estáticos y violar la vida. Lo generalmente

válido más allá del flujo del devenir es una mera imposición de parte del sujeto y dependiente de su arbitrariedad. Al dinamismo se une de esta manera un subjetivismo unilateral.

A la vez, la acción como tal se pone más allá de toda limitación; la acción precede a la norma. "Al dinamismo corresponde un activismo humano inquieto al cual le parece la acción en sí, la obra, el éxito como valor único sin ser capaz de captar otras diferenciaciones de valor. Acción antes del sentido, no: sentido antes de la acción". (I, 172).

También el conocimiento gana bajo estas presuposiciones una significación completamente transformada. Ya no es una búsqueda por un contenido objetivamente dado sino que se hace imposición subjetiva por la voluntad, lo cual halla su expresión en corrientes idealistas y pragmáticas. El hombre "hace" el conocimiento, él se crea su mundo conociéndolo y no lo encuentra ya acabado. "Siempre aparecen tres caminos, si se ha perdido la confianza en la fuerza contemplativa del espíritu dirigido objetivamente y hacia el sentido, a saber: formalismo, irracionalidad y subjetividad interior". (I, 75). Estos son el resultado inevitable.

Es nada más que consecuente si se traspasa esta posición también a la forma del concepto de Dios. "¿Qué es, pues, según aquel dinamismo Dios o lo absoluto? Está visto primariamente como la fuerza más grande, como voluntad, como autor de hechos, como omnipotencia, no tanto como la más alta espiritualidad amante". (I, 87). Y en consecuencia última se introduce conscientemente en la Deidad el pensamiento del devenir. Entonces, Dios ya no se encuentra más allá del tiempo, sino que "se hace", "se desarrolla".

Como otro rasgo característico de esta posición von Rintelen describe la tendencia a contradicciones, paradojas y oposiciones, un pesimismo voluntativo, el poder como norma preferida, al aparecer de fuerzas demoníacas en el caos de una voluntad pura, y finalmente el hecho de que esta actitud es sobre todo una expresión de la civilización tardía harta de vivir.

Siendo así el "Demonismo de la Voluntad" principalmente un escrito que combate las tendencias negativas en el pensar de nuestro tiempo, por otro lado, "De Dionisio a Apolo" debe señalar el camino positivo que tiene que tomar la filosofía en el futuro.

Y ya en el prólogo el autor indica un peligro por el cual está amenazado también el tiempo actual en medida amplia, si se quiere superar el "demonismo de la voluntad" con la ayuda de un intelecto formal racionalista. Con esto caemos en el extremo opuesto, en un intelectualismo ajeno a la vida. "Entre tanto hemos soportado las dos cosas, lo "'nada-más-que' - espíritu (o sea el intelecto puro) y lo "nada-más-que" - vida. Nuestro tiempo sufre en lo más profundo precisamente por lo que ya no poseemos la unidad, por lo que saltamos de un lado a otro, de una espiritualidad formal degradada, del intelectualismo, al mundo impulsivo de la vida desordenada, al vitalismo. Se ha perdido el centro que debe ser fecundizado por los dos". (II, VII). Sobre todo ya no se consigue captar la personalidad espiritual humana: o se la viola en sistemas abstractos racionalistas o se la disuelve en el flujo irracional del devenir. Von Rintelen justamente se ha propuesto demostrar que espíritu es algo completamente di-

ferente que un intelecto bajo, calculador, formal, dirigido sólo a lo cuantitativo. Si opone al Dionisio el Apolo, entonces lo concibe como representante de un espíritu esencial pleno de valor y sentido. "Entendemos bajo espíritu algo interior no sensible que otorga a todo ente su verdadero sentido objetivo, su formación esencial". (II, 60-61). Es un error fundamental del racionalismo limitar el espíritu sólo a un principio de ordenamiento formal, mientras que en realidad es esencialmente profundidad y plenitud de sentido. Por eso este espíritu no se encuentra en una oposición brusca a la vida (como lo enseña por ejemplo Klages), sino que la completa y se une a ella en una totalidad abarcadora.

De este modo es una de las intenciones principales del autor demostrar la relación entre los dos poderes, del dionisíaco y el apolínico. "El espíritu pleno se vivifica sólo en el centro del hombre, puede realizarse recién desde este centro, es precisamente, la unión de espíritu y vida, de logos y eros". Buscamos, por lo tanto, a pesar de todas las tensiones la armonía de vida y espíritu, de Dionisio y Apolo, en el centro del hombre". (II. XIV). La profundidad de la vida y la altura del espíritu se exigen mutuamente. Con Dionisio nos hallamos en el flujo irracional inconsciente del devenir, mientras que Apolo nos conduce a las esencialidades y valores supratemporales, que tienen que determinar y formar este flujo.

Si por un lado espíritu esencial y plenitud de la vida siempre están referidos mutuamente, sin embargo por otro lado hay que hablar de una primacía patente de Apolo frente a Dionisio "... hay que ver una jerarquía evidente en favor de Apolo... El se encuentra más allá del abismo de la pasión y perturbación dionisíacas. El helenismo clásico nos ha regalado estos conocimientos a nosotros los europeos". (II, 3). El camino hacia Apolo es un "hacia arriba" a lo supratemporal y eterno. "Tanto más puede el espíritu, elevado en el plazo de la pureza y distancia a las cosas, mirar todo con disposición amante, tal como podemos comprender mucho recién en la distancia justa. Por eso esta actitud apolínica fué, históricamente vista, una de las naturales fuerzas de impulso más poderosas, para dirigir la mirada hacia los mundos religioso-metafísicos". (II, 117).

WALTER BRUNING

NICOLAUS VON CUES: VON NICHT-ANDEREN,DE NON ALIUD, Traducción, introducción y notas de *Paul Wilpert*, Hamburgo, 1952.

La traducción del texto latino al alemán no va a interesar especialmente en la Argentina. Nos ocupamos de este libro, por otro motivo. Nos referimos a la eemplar redacción científica, introducción y comentario del texto. La actitud filológica y la visión amplia, fundada en la historia espiritual, en que se nos interpretan los pensamientos del Cusano, merece un reconocimiento especial. La introducción estudia la posición del Cusano sobre todo respecto a las demostraciones de Dios. El autor defiende al Cusano frente a la censura que ya le hizo Wenck, de representar un panteísmo monista. Hay que comprender estas tendencias desde su pre-

dilección por el Platonismo, su entusiasmo por seudo-Dionisio y la teología negativa. Nicolás prefiere el método de la *transsumptio*, como nosotros por ejemplo, tranformamos factores cuantitativos en determinaciones cualitativas. Pero si hablamos de Dios como del "no-otro", esto quiere decir una imposición absoluta y a la vez una negación de la negación, en tanto que el Creador no se enfrente a la creación como un otro, si no que toma una posición absoluta, precisamente incomparable.

Wilpert se empeña en determinar temporalmente la obra y encuentra bien fundado el añb 1462. Una interpretación convincente del ritmo de las conversaciones nos introduce después a la obra.

Sobre las notas y comentarios innumerables, que forman la parte mayor de la publicación, se puede decir que revelan tanto un sorprendente dominio y conocimiento, como una gran capacidad de interpretación filológica para la filosofía medieval. Todas las palabras fundamentales empleadas en el escrito del Cusano son aclaradas en su desarrollo y significación históricos. Si Wilpert plantea una vez la cuestión de quién fué en la filosofía medieval el primero que señaló la diferencia entre el orden escalonado de generalidad conceptual y del de los grados de perfección queremos llamar su atención que lo fué Gerberto de Aurillac (Silvestre II). No es posible ocuparse aquí acerca de la multitud de las cuestiones planteadas. Mencionemos sólo la interpretación de la metafísica de la luz y su tradición neoplatónica, la idea de la emanación, el ensayo de pasar por encima de la idea de Dios apoyándose en el pseudo-Dionisio, la significación del principio de la contradicción con respecto a la doctrina de la *coincidentia oppositorum* del Cusano y, finalmente, la interpretación del *non-aliud*, no como concepto más allá de otros conceptos, sino como la forma del objeto en general.

Deseamos que Wilpert nos regale todavía otras ediciones de texto que estén realizadas con la misma circunspección y capacidad de introducción.

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

AS FRONTEIRAS DA TECNICA, por *Gustavo Corção*, Livraria Agir Editôra, Río de Janeiro, 1952.

No se engañe el lector: "no es de la regulación interna de la técnica de lo que vamos a tratar aquí... Las fronteras de nuestro título son otras. Son fronteras de esencia, límites de forma y no de cantidad y materia". Tampoco se trata de endilgar al mecanismo frases grandilocuentes —sí que pedestres— ni caer en lugares comunes hablando de la esclavización del hombre por la máquina, de su deshumanización por la ciencia, o pretendiendo agregar un nuevo capítulo en el tratado *De Malo*: la inspiración satánica del *homo faber*. No. "La técnica es una gloria del hombre. La máquina es un instrumento de liberación con el cual el hombre, en cierto modo, recupera el dominio sobre las cosas, el imperio que le fué dado en el día de la creación".

Si en nombre de un pretendido hipermoralismo caemos en el *angelismo del hacer*, es claro que se justificaría una inquisición anti-mecánica, un "es-

crutinio de Cura y Barbero", y hasta una exorcización de cuanta imprescindible máquina saliera a la palestra. "Si la cuestión es no dejar que los instrumentos de la técnica toquen al hombre, debemos comenzar por denunciar a los dentistas; o debemos clausurar los salones de barbería".

Los extremos se tocan. Y en cayendo de lo supremo a lo ridículo se llega, por inercia, al supremo ridículo.

La verdad es que no se hace la necesaria distinción entre la cosa en sí y la cosa en uso. Aquí y no allá está el mal, cuando lo hay. Cierto es que a veces el ritmo de la vida moderna exaspera los nervios hasta confundir razón y voluntad, y al privar ésta sobre aquélla hace desear una sociedad menos mecanizada por supresión de la ciencia o de la técnica. ¡Como si cada máquina se llevara consigo inevitablemente un poco de la libertad de quien la crea!

El tecnicismo que se ha de combatir "no es la exageración de máquinas o de aparejos eléctricos... es el trasplante de los métodos, del criterio y el estilo que son propios de la técnica, que son su corona, a los dominios de la vida moral". No se trata de estrechar los feudos del maquinismo sino de excluir al hombre de ellos.

Y en esta línea se sitúa Gustavo Corção para, estableciendo previamente los límites del "hacer" y del "obrar", llevarnos por los caminos del hombre y mostrarnos, como seguro guía, los problemas de la vida tal cual nos es dada vivirla en el estado actual de la Economía Divina.

He dicho *llevarnos* y el plural no es un simple artificio retórico. Porque, efectivamente, Corção atrapa el lector en la fina trama de su cordial estilo desde el comienzo de su obra; los problemas presentados pierden francamente ese carácter abstracto a que están expuestos por su misma índole, y en las soluciones finales se siente el lector bastante comprometido al darse cuenta, un poco tarde a veces, que él mismo ha sido co-actor de la escena transcurrida y que ha representado ocasionalmente un papel muy natural sin previo ensayo y al que ha prestado su pleno asentimiento.

Así es de *existencial* Gustavo Corção. Y si alguna vez amenaza perderse en el mundo de las Ideas platónicas, una rápida conversión de la escena *encaja* al lector nuevamente dentro de su esfera de la problemática vital y despliega ante su vista un poco atónita la solución concreta, *ese* desenlace que esperaba —sin saberlo precisar— en temas tan actuales y sugestivos como son la política (*Política e Técnica; Patriotismo e Nacionalismo*), la sociología (*A Missão da Mulher*), la religión (*A Técnica de Deus, sua Arte e seu Amor; O Valor da Vida*); todo ello rociado con el vino añejo de su aguda observación.

"No creo que haya alguien en la actual literatura brasileña que escriba mejor que el señor Gustavo Corção". Sean estas palabras de Tristán de Athayde el motivo final (pero no el último) de recomendación con que se cierre esta nota.

J. E. BOLZAN.

CRONICA

Centenario de la Universidad Gregoriana, de Roma

La célebre Universidad Gregoriana, de los Padres Jesuítas, continuadora y heredera legítima del viejo *Collegio Romano*, fundado por San Ignacio de Loyola, ha festejado, en octubre pasado, el cuarto centenario de su fundación.

Nacida el 18 de febrero de 1551 como Colegio de Humanidades, amplió en 1553 sus programas, agregando cursos de filosofía y teología. En 1582 la generosidad del Papa Gregorio XIII la dotó del magnífico edificio que todavía conserva el nombre de *Collegio Romano* y en el cual funciona el Liceo Visconti y la Biblioteca Nacional *Vittorio Emmanuele*.

En poco tiempo la alta calidad de la enseñanza impartida por los jesuítas llevó a su Colegio a rivalizar con la *Minerva*, institución similar de los Padres Dominicos y aun con la misma Universidad papal, la *Sapientia*.

En 1870, como consecuencia de la toma de Roma por las tropas de Garibaldi, el Colegio, con su riquísima biblioteca humanística, filosófica y teológica, fué confiscado por el gobierno italiano.

Pese a lo inmenso de la pérdida sufrida la enseñanza no padeció sino una interrupción pasajera. Desde 1872 continuaron los cursos en el vecino *Palazzo Borromeo*, con el nombre ya de *Universidad Gregoriana*, dado por el Papa León XII en recuerdo de la munificencia de su antecesor Gregorio XIII.

Fué allí donde conoció su época más gloriosa: maestros como Franzelin, De María, Billot, Mattiusi, atrajeron a sus aulas alumnos de todos los países del mundo, obligando a pensar en un nuevo y amplio edificio, donde pudiesen albergarse cómodamente sus Facultades. Así, en 1930, gracias, sobre todo, a la generosidad de algunas familias argentinas, la Universidad pudo trasladarse a la magnífica residencia que hoy ocupa, frente a la Piazza della Pilotta.

Actualmente la Universidad cuenta con un centenar de profesores y más de dos mil alumnos, repartidos en cinco Facultades (de Teología, Filosofía, Derecho Canónico, Historia Eclesiástica y Misionología) y cuatro Institutos (de Letras Latinas, Ciencias Sociales, Ascética y Mística y Cultura Religiosa para laicos). Tanto por el número de profesores y de alumnos, como por la variedad de sus organismos, la Gregoriana está a la cabeza de los demás centros de altos estudios eclesiásticos de Roma (Universidad *Lateranse*.

Papal, *De Propaganda Fide*, de la Congregación de Propaganda; Universidad *Angelicum*, de los PP. Dominicos; Ateneo *Antonianum*, de los Padres Franciscanos; Ateneo *Anselmianum*, de los Padres Benedictinos).

El más notable de los actos del centenario fué, sin duda, el Congreso Científico, desarrollado simultáneamente en las cinco Facultades y que contó con la intervención activa de destacados teólogos, canonistas, filósofos, historiadores y misionólogos.

El 17 de octubre el Congreso tuvo el punto culminante en la audiencia concedida por el Sumo Pontífice. El Padre Santo, en un meduloso discurso, propugnó el método escolástico en filosofía y teología, al cual, añadió, debe añadirse el cultivo de las ciencias positivas; insistió en la fidelidad debida al Doctor Común, Santo Tomás de Aquino, pidiendo a la vez el mayor respeto a la libertad de discusión exigida por la investigación científica.

Monseñor LEON NOEL

En Lovaina, la vieja y noble ciudad que fuera el marco de sus labores y de sus triunfos, dejó de existir Mons. León Noël, insigne heredero y continuador de la obra del Card. Mercier. Presidente durante veinte años del Instituto Superior de Filosofía, prolongó y extendió la influencia de su venerado maestro, bregando tesoneramente por dar realidad a todos los proyectos que las circunstancias adversas habían impedido realizar a su fundador.

Mons. Noël había nacido en Malinas en 1878. Tenía sólo 16 años cuando se inscribió, en 1894, en el Instituto Superior de Filosofía, para seguir las lecciones del futuro Cardenal. Sintiendo el llamado de Dios, ingresó un año más tarde en el Seminario León XIII, anexo a la Universidad, dirigido por el mismo Mercier. En 1809, a instancias de su maestro, obtuvo, en una brillante defensa de tesis, el grado de Maestro de Filosofía.

Prosiguió luego sus estudios eclesiásticos. Estudió teología durante dos años en el Seminario de Malinas y durante cuatro en la Facultad Teológica de Lovaina. En 1905 volvió al Instituto como Profesor Agregado. En 1908 pasó a ser Profesor Extraordinario y en 1911, Ordinario.

Desde 1927 hasta 1948 regió el Instituto desarrollando, al mismo tiempo que una magnífica obra de gobierno, una intensa actividad científica.

Si bien su primer libro se aboca al estudio de la conciencia de la libertad, ya se observa en él el rasgo característico de toda su labor posterior, centrada en el problema del conocimiento: basar la investigación en datos empíricos, espontáneos y someterlos "al tribunal de la reflexión".

Sus estudios gnoseológicos ejercieron una influencia decisiva en el pensamiento tomista. Su insistencia en el rechazo del ilacionismo, en la validez del "realismo inmediato" de nuestro conocer y en la actividad refleja del trabajo crítico, orientó y marcó un rumbo definitivo a la noética tomista.

En 1925 reunió en un volumen titulado *Notes d'Epistemologie thomiste*, sus importantes artículos sobre este tema. Por desgracia, desde

1931, sus ojos fueron perdiendo lentamente su poder, impidiéndole las lecturas prolongadas. En 1938, resignado ya a suspender definitivamente sus trabajos preparatorios a una gran obra gnoseológica, publicó, *Le realisme immediate*, conteniendo sólo una corta serie de artículos críticos.

Pese al carácter inacabado de su obra, el tomismo lo contará siempre entre sus más grandes figuras.

ARGENTINA

En la ciudad de San Miguel de Tucumán se realizó el Primer Congreso Nacional de Psicología, los días 13 a 22 de marzo. Intervinieron, ya personalmente, ya en sus comunicaciones, los principales psicólogos de nuestra patria y muchos y destacados del extranjero. En nuestro próximo número nos ocuparemos con mayor amplitud de esta importante asamblea.

—En el Instituto Francés de Buenos Aires disertó, en presencia de S. E. el Embajador de Francia, el conocido filósofo francés René Lacroze, de la Universidad de Bordeaux, sobre el tema *Eloge de la Qualité*. Aunque su carrera haya tenido por marco a Francia, el Prof. Lacroze nació en Luján, Provincia de San Luis, y pertenece a una bien conocida familia de la sociedad argentina.

—En el Instituto Católico de Buenos Aires (Río Bamba 1127), reinició sus cursos la Escuela Superior de Economía, organización modelo de formación integral en las ciencias y técnicas económicas.

—Entre las materias a dictarse este año en el Colegio de Estudios Universitarios de Buenos Aires (Uruguay 1127) figuran varias materias de índole filosófica: el curso básico de filosofía hindú (tres años) del Prof. Franz Kastberge, y los del Instituto de Estudios Psicológicos, de los Dres. Torre Norry, Carolina Tovar García, Jorge Marcelo David y Juan Rodríguez Leonardi.

—En los Cursos de Cultura Católica de Azul (Prov de Buenos Aires), se dictan este año las siguientes disciplinas: *Ascética*, prof. S. E. Mons. A. J. Plaza; *Teología Fundamental*, prof. Pbro. E. P. Monni; *Teología Dogmática*, prof. E. P. Monni; *Teología Moral* (principios generales; los mandamientos), prof. Pbro. R. Camino; *Filosofía* (1er. año, introducción y Lógica; II año, Cosmología y Psicología) prof. R. Camino; *Sagrada Escritura*, prof. Pbro. A. Born; *Liturgia*, prof. Pbro. A. Born.

—En el Salón de Actos de la Municipalidad de Eva Perón, se dió comienzo al año lectivo de los Cursos de Cultura Católica. El Director, Mons. Dr. O. N. Derisi, pronunció una conferencia sobre "El drama de Europa"; el coro, dirigido por el R. P. Jorge Tiscornia, S.D.B. ofreció un concierto.

Este año se dictarán las materias correspondientes a tres de los cuatro años que comprende el plan de estudios.

Primer año: *Introducción a la Teología*, Prof. Pbro. Dr. Ernesto R. Delfino; *Introducción a la Biblia*, Prof. R. P. Clemente Rodríguez Molina, F. T. V.; *Introducción a la Liturgia*, Prof. Fermín G. Arocena; *Introducción a la Filosofía*, Profesor Mons. Dr. O. N. Derisi.

Segundo año: *Teología Dogmática*, (el Verbo Encarnado, la Gracia) Prof. Dr. Lorenzo La Valle; *Cuestiones del Nuevo Testamento*. Profesor Pbro. Lic. Raúl F. Primatesta;

Principios de Teología Moral, Prof. R. P. Tomás de Mendijur, O.F.M. C.; *Psicología y Etica*, Prof. Pbro. Guillermo P. Blanco;

Tercer año: *Teología Dogmática y Cuestiones del Nuevo Testamento*, como segundo año; *Teología Moral* (Virtudes Teologales y Morales), Prof. Pbro. Lic. Jerónimo Podestá; *Historia de la Iglesia* (primer curso), Pbro. Sr. Cgo. Ernesto Segura; *Metafísica y Crítica*, Prof. Pbro. Dr. Gustavo E. Ponferrada.

Se dictarán además, diversos cursillos de especialización, entre los que destacamos, por su peculiar interés, el de Introducción al Derecho, a cargo del Dr. Julio M. Ojea Quintana.

ALEMANIA

En Maguncia se ha celebrado, bajo la presidencia del Prof. Joseph Lortz, un Congreso Bernardiano, que se abocó al estudio de la personalidad, la obra, la doctrina y el medio histórico de San Bernardo. Leyeron comunicaciones Mons. Landgraf, I. Congar, A. Forest, C. H. Talbot, A. von Ivanka, Dom J. Leclerq, W. von den Steinen, H. P. Heydoux, P. Rassow, J. Lortz, M. Bernads.

—Ha aparecido el primer volumen del diccionario *Neue deutsche Biographie*, que contendrá, en doce tomos, las biografías de más de cuarenta mil personalidades germanas, fallecidas desde el siglo IX hasta la actualidad.

BELGICA

La Asociación de Profesores, Exalumnos y Alumnos de la Universidad de Lovaina ha rendido un sentido homenaje al Canónigo Nicolás Balthasar, durante muchos años Profesor de Metafísica, que se jubilara en 1952.

—La Asociación de Psicología Científica celebró su segunda sesión de estudios en la Universidad de Lovaina. Presentaron trabajos los Profesores Michotte, Pierón, Nuttin y Ombredane.

—La Sociedad Filosófica de Lovaina decidió ofrecer una de sus sedes, recientemente vacante, a Mons. Dr. O. N. Derisi, quien la ha aceptado, trasladándose a esa ciudad para tomar posesión de su sitial.

—Hace cuatro años los monjes de la Abadía de San Pedro de Steenbrugge, anunciaban haber emprendido una obra de extraordinarias proporciones: la edición de *Corpus christianorum*, amplísima colección de escritos patrísticos, textos conciliares, hagiográficos, litúrgicos, diplomáticos y epigráficos de los ocho primeros siglos del cristianismo. Los trabajos, decían, estaban ya siendo realizados por especialistas en cada materia o autor, con la activa colaboración de los monjes de San Pedro. Ahora nos brindan los dos primeros volúmenes. En el primero, *Clavis Patrum Latinorum* exponen el plan completo de la serie latina, y sus realizadores. Comprenderá 178 volúmes en 8º, de 600 a 800 páginas. En cada caso se reproducirá la mejor edición crítica, si existe, completada y corregida según los mejores códices y los más recientes trabajos de crítica textual. En caso de no existir edición crítica, el Corpus establecerá un nuevo texto. Para facilitar las referencias, cifras marginales enviarán a las ediciones de la *Patrología Latina* de Migne, y del *Corpus Scriptorum* de Viena, en las obras que figuren allí. El segundo volumen inicia la serie latina, con el

primer tomo de las obras de Tertuliano. Además de una introducción general, ofrece la primera edición crítica de *Ad Martyres*, debido al Prof. J. W. Bonfells. La obra continuará a razón de diez voiúmenes por año.

—La *Revue Internationale de Philosophie* dedica su último fascículo del año pasado a *Benedetto Croce*, y sus dos primeros fascículos de este año, titulados *Theorie de la Preuve* al Coloquio Internacional de Lógica, realizado en Bruselas paralelamente al Congreso Internacional de Filosofía.

BRASIL

Del 9 al 15 de agosto se realizará en San Pablo un Congreso Internacional de Filosofía. Tendrá como sede Rua 24 de Mais 104.

—En Paraná tuvo lugar el II Congreso Brasileño de Filosofía. Los temas tratados fueron: 1) La Filosofía en el Brasil; 2) Historia de la Filosofía; 3) Filosofía de las Ciencias; 4) Metafísica; 5) Filosofía de la existencia; 6) Filosofía Social y Política; 7) Estética y Filosofía del Arte.

—Con el patrocinio de la Universidad de Recife ha visto la luz la *Revista Pernambucana de Filosofía*, dirigida por Pinto Ferreira.

CANADA

El XIV Congreso Internacional de Psicología tendrá por escenario la ciudad de Montreal, y se realizará del 7 al 11 de junio próximo. Para informes sobre este Congreso, escribir al Secretario, Noel Maillorex, Universidad de Montreal, Casilla Postal, 6128, Montreal, P. Q., Canadá.

ESPAÑA

Para conmemorar el décimosexto centenario del nacimiento de San Agustín, los agustinos españoles han abierto un interesante concurso internacional, con los siguientes temas: 1) biografía histórico-crítica de San Agustín, premio, 60.000 pts.; 2) edición crítica de *De Trinitate*, premio, 50.000 pts.; 3) enquiridion filosófico agustiniano, premio, pts. 60.000; 4) estudio sobre el existencialismo de San Agustín, premio, 40.000 pts.; 5) San Agustín en el arte, premio 35.000 pts.; 6) tema libre, igual premio. Los trabajos pueden ser presentados en latín, alemán, castellano, francés, inglés o italiano, y deberán llegar a la Comisión Organizadora, Columela 12, Madrid. antes del 15 de noviembre de 1955.

—Ha visto la luz *Crisis*, revista filosófica dirigida por el Dr. A. Muñoz Alonso. Aparecerá trimestralmente y se presenta como abierta a todas las tendencias.

—La Universidad Eclesiástica de Salamanca, fundada por Alfonso IX de León en 1218 y constituída como real y pontificia por decreto de Alfonso el Sabio, del 8 de mayo de 1254, y bula de Alejandro IV del 6 de abril de 1255, se apresta a celebrar su séptimo centenario. El acto principal lo constituirá un magno Congreso Científico, que se desarrollará del 29 de abril al 30 de mayo. En la sección bíblica dedicada a los "géneros literarios" presentarán a discusión sus comunicaciones los escrituristas J. Bonsirven, G. Ricciotti, E. Zolli, J. Prado, J. Danielou, J. Schildenberger, A. Robert, A. Colunga, B. Rigaux, M. García, S. Muñoz, M. Truje. En la sección filosofía y teología, dedicada al problema del evolucionismo, expondrán sus es-

tudios Ch. Boyer, R. Garrigou-Lagrange, P. Leonardi, M. Cuervo, A. Ortega, A. de Aldama, E. Ortíz, J. Sanz, M. Ubeda, E. González, L. Arnaldich.

—Durante su reciente estadía en España Mons. Dr. O. N. Derisi pronunció, en el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid, tres conferencias sobre *El ser del hombre en el ser total*. En el Instituto de Cultura Hispánica, de Madrid, dos conferencias sobre *Existencialismo* y otra sobre *La Filosofía en la Argentina*. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, disertó sobre *Crisis y recuperación de la Filosofía*. En la Sociedad Balmesiana de Barcelona, habló sobre *El Existencialismo a la luz de la crítica tomista*. En la Universidad Pontificia de Salamanca trató el tema *Existencialismo y Tomismo*.

ESTADOS UNIDOS

La Universidad de Duquesne (Pittsburgh), continúa su serie de publicaciones filosóficas. A las obras de G. Melsen *From Atomos to Atom* y *The Philosophy of Natur*, se han agregado ya *Philosophie-scientifie Problems*, de A. van Laer, y una versión del tratado de Cayetano sobre la Analogía, *Cajetan's The analogy of Names*. Ahora se anuncia una obra epistemológica, *The Philosophy of Science*, de H. van Laer y H. J. Karen, y un estudio sobre la experiencia filosófica del mundo físico, *Philosophical Experience of Nature*, de H. L. van Breda, de Lovaina.

—En San Marino (California) falleció el célebre físico Dr. Robert Millikan, a la edad de 85 años. Deja escritos dieciocho libros, varios de ellos traducidos en nuestra patria al castellano, y centenares de artículos de alto interés científico.

FRANCIA

En Aix-en-Provence, donde estaba radicado, falleció el Prof. Jacques Paliard, nacido en 1887. Ubicado en la gran corriente del espiritualismo francés, había desarrollado una fecunda labor filosófica. Discípulo de Blondel, disentía de su maestro en más de un punto. Publicó una docena de obras originales, a más de su conocido estudio sobre Maine de Biran.

—La editorial Alsatia presenta el último libro de Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, con el subtítulo *"La existence de Dieu"*. Se trata de una vista panorámica de los caminos que llevan a Dios.

—El Prof. Paul Grenet, del Instituto Católico de París, ha hecho una breve exposición del sistema tomista en su obrita *Le thomisme*, publicada por *Presses Universitaires*.

—Acaba de aparecer una segunda edición de la ya famosa obra de L. B. Geiger *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, editada por J. Vrin.

—Se ultiman los preparativos del Congreso Internacional de Estudios Agustinianos, que se celebrará en París en septiembre del corriente año, en ocasión del 16º centenario del nacimiento del Hiponense. La Comisión Central, compuesta por G. Bardy, P. Cayré, H. I. Marrou, H. X. Arquilière, P. Courcelle, P. Henry y P. Camelet, ha dividido las tareas del Congreso en diez secciones: 1) problemas filosóficos y literarios; 2) problemas

platónicos: participación, iluminación; 3) mística; 4) la memoria; 5) exégesis bíblica; 6) teología de la historia; 7) Cristo y la Iglesia; 8) teología trinitaria; 9) la gracia, la libertad, lo sobrenatural; 10) influjo agustiniano: medioevo y tiempos modernos.

—En la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París, Mons. Dr. O. N. Derisi disertó sobre *Las corrientes del pensamiento filosófico actual en la Argentina.*

GRAN BRETAÑA

A la edad de 62 años falleció en Hampstead el Prof. Cyril Joad. Algunas de sus obras están vertidas a nuestra lengua.

ITALIA

En la Pontificia Universidad Gregariana, de Roma, Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi pronunció una conferencia sobre *Existencialismo y Tomismo.* En la Pontificia Universidad "Angelicum", habló sobre *La ontología fundamental de Heiddeger y el existencialismo de Sartre.* En el Colegio Pío Latino Americano disertó sobre el *Estado actual de la Filosofía en la Argentina.*

—Llenan el último número de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolástica* las Actas del Congreso de Filosofía realizado en Milán, en octubre pasado. Aparecen, en extenso, las comunicaciones de Mazzantini, Padovani. Ottaviano, Olgiatti, Fabro y Bontadini, seguidas, las dos primeras, de un resumen de las discusiones que suscitaron. Lamentamos que tales resúmenes no figuren al fin de los trabajos restantes, sobre todo porque la crónica del Congreso nos sugiere que fueron del más alto interés. Aun cuando estas conversaciones no logren el acuerdo deseado, estos diálogos son un precioso complemento a los trabajos presentados, pues obligan a sus autores a precisar al máximo su pensamiento.

—Los agustinos de Roma, en conmemoración del décimosexto centenario del Doctor de Hipona, a quien consideran su fundador, han organizado un concurso internacional con con un premio único, que será otorgado al mejor *Enquiridion teológico,* que reúna, en forma orgánica, las frases capitales de San Agustín sobre cada uno de los problemas principales de la teología.

—El Comité constituído para celebrar el primer centenario de la muerte de Rosmini, ha organizado un concurso, con un premio de medio millón de liras, al mejor trabajo sobre la filosofía de Rosmini en general o sobre un punto fundamental de su sistema. Quedan excluídos de este concurso los catedráticos italianos dada su especial versación en el tema. Los trabajos, en cinco copias dactilografiadas, deberán enviarse al Notario Dr. Giuseppe Darioli, Domodossella, Novara, Italia, antes del 31 de diciembre de 1955, firmando los autores con un pseudónimo. En sobre aparte declararán su verdadera identidad. Podrán redactarse los estudios en latín, alemán, castellano, francés, inglés o italiano. Un jurado, presidido por el Prof. G. Buzzetti y formado por los profesores M. F. Sciacca, D. Morando y G. Rossi, discernirá el premio.

—Una nueva e interesante colección de obras monográficas ha visto la luz en Florencia, la "Biblioteca Histórica del Renacimiento", de la

casa Sansoni. Han aparecido ya dos volúmenes: *Il pensiero di Giordano Bruno*, de Antonio Corsano, y *La mente di Leonardo da Vinci*, de Cesare Luporini. Se anuncian, en la misma serie, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, de Paul Kristeller y *Documenti intorno alla storia del pensiero del Renascimento*, de Eugenio Garin, director de la "Biblioteca".

—En la colección "Clásicos de la Filosofía", dirigida por M. F. Sciacca, la Societá Editrice Internationale ha publicado una interesante antología: *Epistemologi contemporanei*, presentada por Franco Amerio, que hace unos años nos brindara una excelente *Epistemología*, editada por la Morcelliana.

—La Civiltà Catolica presenta un volumen de *Filosofía delle Scienze*, de Filippo Selvaggi, joven profesor de la Gregoriana.

SUIZA

Están adelantados los estudios del *Codex Jung*, uno de los escritos gnósticos descubiertos en 1946 en Egipto, adquirido por el Instituto C. C. Jung, de Zurich. Este manuscrito del siglo IV, redactado en lengua copta, esclarece muchos puntos hasta ahora oscuros de la filosofía gnóstica, a la vez que abre nuevas perspectivas en el estudio de las relaciones de este sistema con la filosofía griega y con la doctrina de la Iglesia primitiva.

—El 10 de febrero falleció en Friburgo el P. Schmidt, célebre por sus investigaciones sobre las culturas primitivas. Sus aportes en la Etnología, Sociología e Historia de las Religiones fueron de importancia capital. Trabajador incansable, nos deja una obra fundamental, *Gottesides* (El concepto de Dios), en doce tomos, y multitud de artículos, sobre todo en la Revista *Anthropos*, por él fundada y dirigida. Creó, además, el Instituto *Anthropos*, de Viena, que trasladó a Friburgo, cuando la anexión nazi del territorio austríaco a Alemania. Con la desaparición de este sabio, varias disciplinas cinetíficas pierden a una de sus más representativas personalidades.

Última NOVEDAD - apareció recién

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL HERDER

constituye un resumen actual, exacto y asequible a todos, de la civilización de nuestro tiempo.

1.200 páginas - 2.000 columnas - 40.000 voces - 2.500 fotograbados - 60 láminas - 48 mapas - 150 tablas estadísticas en un solo tomo - impreso sobre papel especial printing y elegantemente encuadernado en tela y oro. $ 135.—

Editorial HERDER Librería

Carlos Pellegrini 1179 T. E. 44-9610 Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

CURSO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet)	$ 50.—
EL TOMISMO. Introducción a la filosofía de Santo Tomás (E. Gilson)	$ 70.—
EL SER Y LA ESENCIA (E. Gilson)	$ 32.—
LA FILOSOFIA DE SAN BUENAVENTURA (E. Gilson)	$ 40.—
LA SINTESIS TOMISTA (R. Garrigou-Lagrange)	$ 40.—
NIETZSCHE O LA DECADENCIA DEL ESPIRITU (G. Thibon)	$ 24.—
JACQUES MARITAIN. Su obra filosófica (Gilson, Journet, Lacombe, Dalbiez, Niconas, Leroy, etc.)	$ 40.—
LO QUE TE ESPERA DESPUES DE TU MUERTE (A. Frank-Duquesne)	$ 38.—
EL NUEVO TESTAMENTO (Mons. J. Straubinger) 2a. edic.	$ 70.—
INTRODUCCION GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA (J. Steinmueller)	$ 38.—

DE PROXIMA APARICION

VOCABULARIO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet)
LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO (A. García Vieyra, O.P.)

Solicite Catálogo general de 100 páginas

CASILLA DE CORREO 3134 BUENOS AIRES T. E.: 26-5209

SAPIENTIA

ofrece a sus subscriptores

Números Atrasados del 1 al 31

Excepto el 10, el 11 y el 15, enteramente agotados

PRECIO DE CADA NUMERO: $10.-

Señor Subscriptor:

Aproveche esta oportunidad única, antes de que sea demasiado tarde y se hayan agotado otros números que ya escasean. Complete su colección adquiriendo así esta verdadera enciclopedia filosófica que es SAPIENTIA

Dirija su pedido a:

Administrador de SAPIENTIA

Seminario Mayor SAN JOSE

24 - 65 y 66 EVA PERON F. C. N. G. R.

Héctor Julio & Ernesto Díaz S. A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513 T. E. 35-1407 - 35-1673

BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA LITURGICA Y DE ESTEARINA PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES hombre práctico...
Use Camisas con Mangas Graduables
PATENTE 15.444

Costoya y Cía

Chacabuco 95
T. E. 34, Def. 0959
Buenos Aires

¿ES USTED AMANTE DE LA DIVINA PALABRA?

Suscríbase a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo Divino. Revista única en su género; útil a los laicos que desean conocer y apreciar la Sagrada Escritura y a los sacerdotes para el estudio y predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe $ 15.— a "Revista Biblica", Editorial Guadalupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: $ 40.— — Número suelto $ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON (Argentina).

CIENCIA Y FE

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual $ 40.— — Número suelto $ 10.—

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual $ 60.— Semestral $ 40.— Número suelto $ 3.50 Número atrasado $ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

Haga como yo!

PLANCHE ENTRE EL MEDIODIA Y EL ANOCHECER

CADE

Obras en venta en la Administración de SAPIENTIA

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" .... $ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" ..... „ 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2a. ed., 1 t. „ 25.—
II. tomo ..... „ 25.—
—"Los fundamentos Metafísicos del orden moral".
Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid.
—"Lo eterno y lo temporal en el arte". (Agotado). ..... „ ——
—"La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" ..... „ 20.—
—"Concepto de la Filosofía cristiana" (3º millar) ..... „ 8.—
—"La Psicastenia" ..... „ 3.—
—"Ante una nueva edad" ..... „ 3.—
—"Esbozo de una Epistemología tomista" ..... „ 8.—
—"La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" ..... „ 10.—
—"Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" ..... „ 3.—
—"El Arte cristiano" (Agotado) ..... „ ——
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espíritual de Santo Tomás de Aquino" .. „ 15.—
—"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" ..... „ 10.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 %, y no se les cobrarán los gastos de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66. EVA PERON. F. N. G. R.

MODERNAS MOTONAVES

Santa María de Luján

Santa Micaela

San Juan Bosco

San Benito

COMPAÑIA NAVIERA Y COMERCIAL
PEREZ COMPANC
SOCIEDAD ANONIMA
AV. DE MAYO 560 - BUENOS AIRES
T. E. 30 - 6651/6 CABLES PECOM
BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE DUQUESNE

La DUQUESNE UNIVERSITY, de Pittsburgh, ha iniciado la publicación de una serie de estudios monográficos, del más alto interés científico y filosófico. Nuestros lectores están al tanto, por las reseñas de la **Crónica** y de la **Bibliografía**, de la marcha de esta colección. Por desgracia existen serias dificultades para la adquisición de tales obras. Y por ello, teniendo en cuenta los deseos expresados por muchos de nuestros lectores, hemos resuelto aceptar el pedido formulado por la Universidad de Duquesne, de ofrecer a los estudiosos argentinos, los libros de esta edición.

PUBLICADOS

FROM ATOMOS TO ATOM, por **André Van Melsen**, Doctor en Ciencias por la Universidad de Utrech, Profesor de Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de las Ciencias de las Universidades de Nimega y de Duquesne. Es la primera historia completa de la teoría atómica, desde la noción griega de **átomos** hasta las actuales concepciones de la física nuclear. Profundo conocedor tanto de la fisicoquímica como de la filosofía, su autor deslinda con precisión los dominios de ambas esferas del saber y aclara los equívocos frecuentes en la exposición de este tema.

Rust. 3,50 dól., enc. 4,25 dól.

THE PHILOSOPHY OF NATUR, por **André Van Melsen**. El autor ha reunido en una síntesis orgánica los puntos capitales de una filosofía del mundo físico armónicamente estructurada. Tras ubicar epistemológicamente esta rama filosófica y exponer brevemente su historia, se aboca al estudio de la constitución última de los seres corpóreos y de sus determinaciones cualitativas, cuantitativas y dinámicas.

Rúst. 3,75 dól., enc. 4,50 dóol.

PHILOSOPHICO-SCIENTIFIC PROBLEMS, por **Henry van Laer**, Doctor en Ciencias por la Universidad de Leiden, Profesor de Filosofía de la Naturaleza en las Universidades de Leiden y de Duquesne.

Hay problemas cuya complejidad impide su profundización en los tratados corrientes de Filosofía de la Naturaleza. Entre ellos el autor elije algunos para un examen crítico; la extensión como criterio de materialidad; el principio de verificación; la posibilidad de la acción a distancia sin intermediario, la causalidad, el determinismo y la previsibilidad en la filosofía clásica y en la ciencia actual.

Rúst. 2,50 dól., enc. 3,25 dól.

CAIETAN'S THE ANALOGY OF NAMES, traducción de **E. A. Buschinski**. Versión del primero y más importante estudio que ha escrito sobre el difícil tema de la analogía.

EN PREPARACION

THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, por **Henry van Laer** y **Henry A. Koren**. Determinación de la función, los fundamentos, los métodos y la división de la ciencia.

PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF NATUR, por **Leo van Breda**, Profesor del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina y de la Universidad de Duquesne; fundador y director de los Archivos Husserl.

A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15% y no se les cobrará los gastos de envío.

Pedidos a Administración de SAPIENTIA

24, 65/66 Eva Perón F. C. G. R.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66-Eva Perón F.C.R.* *República Argentina*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
REPRESENTANTE EN CÓRDOBA:	*Sr. Rodolfo O. Ibarlucea* *27 de Abril 156* *Córdoba*
PRECIO DE SUSCRIPCIÓN:	*Un año:* 40 *pesos* *Número suelto:* 10 *pesos* *Ext. un año:* 4 *dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 401129

A. DOMINGUEZ E HIJO
38 • 420 - EVA PERON

Correo Argentino Eva Perón
TARIFA REDUCIDA
Concesión Núm. 3971

$ 10.- m/n